



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Teologia modlitwy chrześcijańskiej w pismach Josepha Ratzingera/
Benedykta XVI

Author: Andrzej Lwowski

Citation style: Lwowski Andrzej. (2021). Teologia modlitwy
chrześcijańskiej w pismach Josepha Ratzingera/Benedykta XVI . Praca
doktorska. Katowice : Uniwersytet Śląski

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku
lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie
wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIwersytet ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

UNIwersYTET ŚLĄSKI W KATOWICACH
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

dk. Andrzej Lwowski

Nr albumu: 7085

Teologia modlitwy chrześcijańskiej
w pismach Josepha Ratzingera/Benedykta XVI

PRACA DOKTORSKA

Ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik

Katowice 2021

Słowa kluczowe: Ratzinger, Benedykt XVI, modlitwa, teologia, antropologia

Oświadczenie autora pracy

Świadomy odpowiedzialności prawnej oświadczam, że niniejsza praca została napisana przeze mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem tytułu zawodowego ani stopnia naukowego w wyższej uczelni.

Oświadczam ponadto, że niniejsza wersja pracy jest identyczna z załączoną wersją elektroniczną.

.....
Data

.....
Podpis autora pracy

SPIS TREŚCI

WYKAZ SKRÓTÓW	6
BIBLIOGRAFIA.....	8
WSTĘP.....	20
Prolog. TEOLOGIA MODLITWY JAKO CHRYSTOLOGIA MODLITWY.....	41
a. Dialog z Ojcem jako centrum życia Jezusa.....	43
b. Doświadczenie synostwa jako rdzeń modlitwy Jezusa.....	46
c. Śmierć na krzyżu jako akt modlitewny	48
d. Modlitwa chrześcijańska jako owoc Wcielenia i Paschy Chrystusa.....	50
Rozdział 1. TEOLOGICZNE PODSTAWY MODLITWY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ	57
1.1. Bóg Jezusa Chrystusa	60
1.1.1. Bóg objawiający swe imię. Aspekty paterologiczne	61
1.1.1.1. Jahwe – Ten, który Jest.....	62
1.1.1.2. Elohim – Bóg ojców	64
1.1.1.3. Imię, którym można wzywać Boga	67
1.1.2. Bóg z nami. Aspekty chrystologiczne	69
1.1.2.1. Chrystodostępny Bóg.....	70
1.1.2.2. Prawdziwy obraz Boga	73
1.1.2.3. Ten który był, jest i przychodzi	75
1.1.3. Bóg ukryty. Aspekty pneumatologiczne.....	80
1.1.3.1. Ten który jest jednością	81
1.1.3.2. Jedność Trójcy	82
1.1.3.3. Działający w osobach	83
1.2. Człowiek w świetle Trójcy Świętej	86
1.2.1. Człowiek w świetle Stwórcy.....	87
1.2.1.1. Skąd przychodzi?.....	88
1.2.1.2. Kim jest?.....	90
1.2.1.3. Dokąd zmierza?	92
1.2.2. Człowiek w świetle Odkupiciela	94
1.2.2.1. Odkupiony grzesznik	95
1.2.2.2. Dążący do zjednoczenia z Bogiem	98

1.2.2.3. Usynowiony w Synu.....	100
1.2.3. Człowiek w świetle Parakleta	103
1.2.3.1. Świątynia Ducha.....	103
1.2.3.2. Powołany do braterskiej jedności	106
1.2.3.3. Stanowiący część Ciała Chrystusa.....	108
Rozdział 2. TEOLOGICZNE ZASADY MODLITWY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ	114
2.1. Punkty wyjścia	115
2.1.1. Wiara a modlitwa chrześcijańska.....	116
2.1.1.1. Wiara umożliwiająca modlitwę	116
2.1.1.2. Modlitwa podtrzymująca wiarę	118
2.1.2. Nawrócenie inicjujące modlitwę.....	120
2.1.2.1. Fundamentalna zmiana myślenia o modlitwie.....	122
2.1.2.2. „Przezwrot kopernikański” na modlitwie.....	126
2.1.3. Zasada cielesności na modlitwie.....	127
2.1.3.1. Ciało wyrażające się w modlitwie	129
2.1.3.2. Wspólnotowość na modlitwie.....	132
2.2. Dynamika modlitwy.....	134
2.2.1. Nadzieja a modlitwa chrześcijańska	135
2.2.1.1. Nadzieja dynamizująca modlitwę.....	135
2.2.1.2. Modlitwa dająca nadzieję wbrew nadziei.....	137
2.2.2. Szkoła modlitwy chrześcijańskiej.....	139
2.2.2.1. Bóg uczy modlitwy.....	140
2.2.2.2. Chrześcijanin w szkole modlitwy.....	143
2.2.3. Walka modlitwy chrześcijańskiej	147
2.2.3.1. Przeciwności na modlitwie	147
2.2.3.2. Wytrwałość prowadząca do oczyszczenia modlitwy.....	149
2.3. Owoce modlitwy	151
2.3.1. Miłość a modlitwa chrześcijańska	152
2.3.1.1. Miłość wyrażająca się w modlitwie.....	153
2.3.1.2. Modlitwa rozpalająca miłość.....	154
2.3.2. Zjednoczenie z Bogiem	156
2.3.2.1. Bóg daje siebie.....	157
2.3.2.2. Radość i wolność dziecka Bożego.....	158
2.3.3. Zjednoczenie z braćmi	160

2.3.3.1. Braterstwo chrześcijan.....	161
2.3.3.2. Służba chrześcijan na rzecz bliźnich	163
Rozdział 3. TEOLOGICZNE FORMY MODLITWY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ	170
3.1. Modlitwy prywatne.....	171
3.1.1. Treść modlitw prywatnych	172
3.1.1.1. Modlitwa błagalna	172
3.1.1.2. Modlitwa dziękczynna.....	177
3.1.1.3. Modlitwa uwielbienia	178
3.1.2. Biblijne zakorzenienie modlitwy chrześcijańskiej.....	180
3.1.2.1. Rozumienie tekstu Pisma Świętego	182
3.1.2.2. Modlitwa Słowem Bożym	185
3.1.2.3. Biblijna szkoła życia.....	187
3.1.3. Formy modlitw prywatnych.....	189
3.1.3.1. Droga modlitwy osobistej.....	190
3.1.3.2. Modlitwy oparte na pobożności ludowej.....	194
3.1.3.3. Modlitwy wprost ukierunkowane na liturgię.....	198
3.2. Modlitwy liturgiczne.....	201
3.2.1. Teologia liturgii	202
3.2.1.1. Od kultu Starego Testamentu do liturgii w Chrystusie.....	202
3.2.1.2. Historiozbawczy wymiar liturgii	205
3.2.1.3. Uprzedzający wymiar liturgii	207
3.2.2. Czasoprzestrzenne zakorzenienie liturgii	211
3.2.2.1. Życie tajemnicą Chrystusa w codzienności.....	211
3.2.2.1. Doświadczać liturgii w konkretnym miejscu	214
3.2.2.3. Sztuka sakralna jako wyraz zakorzenienia w kulturze	217
3.2.3. Eucharystia – sakramentalna modlitwa przemian.....	221
3.2.3.1. Przemiana postaci eucharystycznych. Wymiar uobecnienia ofiary	222
3.2.3.2. Przemiana zgromadzenia w Kościół. Wymiar uczyty	224
3.2.3.3. Przemiana świata. Wymiar posłania.....	227
ZAKOŃCZENIE.....	232

Wykaz skrótów

BJCh	J. Ratzinger, <i>Bóg Jezusa Chrystusa</i> , przeł. J. Zychowicz, Kraków 1995.
CiV	Benedykt XVI, <i>Caritas in veritate</i> (29.06.2009).
DCE	Benedykt XVI, <i>Deus caritas est</i> (25.12.2005).
DK	Benedykt XVI, <i>Doktorzy Kościoła</i> , Poznań 2012.
EK XII	<i>Encyklopedia katolicka</i> , t. XII, red. E. Ziemann, Lublin 2008.
IMU	Kongregacja Nauki Wiary, <i>Instrukcja na temat modlitw w celu osiągnięcia uzdrowienia pochodzącego od Boga</i> (14.09.2000).
JRGS IV	J. Ratzinger, <i>Einführung in das Christentum. Bekenntnis – Taufe – Nachfolge. Gesammelte Schriften</i> , t. IV, Freiburg im Breisgau 2014.
JROO I	J. Ratzinger, <i>Lud i Dom Boży w nauce świętego Augustyna. Opera Omnia</i> , t. I, przeł. W. Szymona, red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin 2014.
JROO II	J. Ratzinger, <i>Rozumienie Objawienia i teologia historii według Bonawentury. Opera Omnia</i> , t. II, przeł. J. Marecki, red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin 2014.
JROO IV	J. Ratzinger, <i>Wprowadzenie do chrześcijaństwa. Wyznanie – Chrzest – Naśladowanie. Opera Omnia</i> , t. IV, przeł. R. Biel, M. Górecka, red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin 2017.
JROO VI/1	J. Ratzinger, <i>Jezus z Nazaretu. Opera Omnia</i> , t. VI/1, przeł. M. Górecka, W. Szymona, red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin 2015.
JROO VI/2	J. Ratzinger, <i>Jezus z Nazaretu. Opera Omnia</i> , t. VI/2, przeł. W. Szymona, red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin 2015.
JROO VII/1	J. Ratzinger, <i>O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Opera Omnia</i> , t. VII/1, przeł. W. Szymona, red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin 2016.
JROO VII/2	J. Ratzinger, <i>O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Opera Omnia</i> , t. VII/2, przeł. E. Grzesiuk, red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin 2016.
JROO VIII/1	J. Ratzinger, <i>Kościół – Znak wśród narodów. Opera Omnia</i> , t. VIII/1, przeł. W. Szymona, red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin 2013.
JROO VIII/2	J. Ratzinger, <i>Kościół – Znak wśród narodów. Opera Omnia</i> , t. VIII/2, przeł. W. Szymona, red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin 2013.

JROO IX/1	J. Ratzinger, <i>Wiara w Piśmie i Tradycji. Opera Omnia</i> , t. IX/1, przeł. J. Merecki, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2018.
JROO IX/2	J. Ratzinger, <i>Wiara w Piśmie i Tradycji. Opera Omnia</i> , t. IX/2, przeł. J. Merecki, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2018.
JROO X	J. Ratzinger, <i>Zmartwychwstanie i życie wieczne. Opera Omnia</i> , t. X, przeł. J. Kobienia, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2014.
JROO XI	J. Ratzinger, <i>Teologia liturgii. Opera Omnia</i> , t. XI, przeł. W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2012.
JROO XII	J. Ratzinger, <i>Głosiciele Słowa i służby waszej radości, Opera Omnia</i> , t. XII, przeł. M. Górecka, M. Radkiewicz, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2012.
JROO XIII/1	J. Ratzinger, <i>W rozmowie z czasem. Opera Omnia</i> , t. XIII/1, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2017.
JROO XIII/2	J. Ratzinger, <i>W rozmowie z czasem. Opera Omnia</i> , t. XIII/2, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2017.
JROO XIII/3	J. Ratzinger, <i>W rozmowie z czasem. Opera Omnia</i> , t. XIII/3, przeł. J. Kobienia, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2018.
KDK	Sobór Watykański II, Konstytucja o dogmatyczna o Kościele w świecie współczesnym <i>Gaudium et spes</i> (07.12.1965).
KKK	<i>Katechizm Kościoła Katolickiego</i> , Poznań 1994.
KL	Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej <i>Sacrosanctum Concilium</i> (04.12.1963).
LDK	<i>Leksykon duchowości katolickiej</i> , red. M. Chmielewski, Kraków 2002.
NMI	Jan Paweł II, <i>Novo millennio ineunte</i> (06.01.2001).
OsRomPol	Polska edycja „L'Osservatore Romano”.
PNNM	Benedykt XVI, <i>Panie, naucz nas modlić się. Katechezy o modlitwie</i> (4.05.2011-3.10.2012), Opole 2017.
SC	Benedykt XVI, <i>Sacramentum caritatis</i> (22.02.2007).
SpS	Benedykt XVI, <i>Spe salvi</i> (30.11.2007).
SSHT	„Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, Katowice 1968–.
TB I	J. Szymik, <i>Theologia benedicta</i> , t. I, Katowice 2010.
TB II	J. Szymik, <i>Theologia benedicta</i> , t. II, Katowice 2012.
TB III	J. Szymik, <i>Theologia benedicta</i> , t. III, Katowice 2015.
VD	Benedykt XVI, <i>Verbum Domini</i> (30.09.2010).

Bibliografia

Dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i nauki Kościoła

Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte* (06.01.2001).

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.

Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja na temat modlitw w celu osiągnięcia uzdrowienia pochodzącego od Boga* (14.09.2000).

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (07.12.1965).

Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* (4.12.1963).

I. ŹRÓDŁA

Nauczanie Benedykta XVI

Encykliki, adhortacje, orędzia

Encyklika *Caritas in veritate* (29.06.2009).

Encyklika *Deus caritas est* (25.12.2005).

Encyklika *Spe salvi* (30.11.2007).

Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis* (22.02.2007).

Posynodalna adhortacja apostolska *Verbum Domini* (30.09.2010).

„Będą patrzeć na Tego , którego przebili” (*J 19,37*). Orędzie Ojca Świętego na Wielki Post 2007 r., OsRomPol 3 (2007), s. 4-5.

Przemówienia i homilie

Chcemy być Kościołem otwartym na przyszłość. [Przemówienie w czasie spotkania z niemieckimi biskupami, 21.08.2005], OsRomPol 10 (2005), s. 29-32.

Czym jest powietrze dla życia biologicznego, tym Duch Święty dla życia duchowego [Homilia w uroczystość Zesłania Ducha Świętego, 31.05.2009], OsRomPol 10 (2009), s. 8-10.

Muzyka może nas prowadzić do modlitwy. [Przemówienie na zakończenie koncertu Kwartetu Filharmoników Berlińskich, 18.11.2006], OsRomPol 3 (2007), s. 21.

Więź z Chrystusem fundamentem waszego życia i apostolatu. [Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem diecezji rzymskiej w bazylice św. Jana na Lateranie, 13.05.2005], OsRomPol 7-8 (2005), s. 11-13.

Katechezy i przemówienia podczas audyencji generalnych

Bez Maryi nie ma Kościoła [Audyencja generalna, 14.03.2012], PNNM, s. 179-183.

Bóg odpowiada na wołanie człowieka (Psalm 3) [Audyencja generalna, 7.09.2011], PNNM, s. 64-69.

Bóg pociesza w strapieniu [Audyencja generalna, 30.05.2012], PNNM, s. 224-229.

Chrześcijaństwo jest religią ufności [Audyencja generalna, 23.05.2012], PNNM, s. 218-223.

Długa noc Jakuba [Audyencja generalna, 25.05.2011], PNNM, s. 24-29.

Dom w Nazarecie szkołą modlitwy [Audyencja generalna, 28.12.2011], PNNM, s. 131-136.

Droga życia chrześcijańskiego [Audyencja generalna, 27.06.2012], PNNM, s. 244-249.

Głos Boga rozbrzmiewa w ciszy [Audyencja generalna, 10.08.2011], PNNM, s. 53-55.

Historia dobroci Boga od stworzenia do zbawienia (Psalm 136) [Audyencja generalna, 19.10.2011], PNNM, s. 90-96.

Jezus trzyma Kościół w swojej ręce [Audyencja generalna, 5.09.2012], PNNM, s. 266-272.

Kościół musi zawsze ufać w pomoc i siłę Boga [Audyencja generalna, 18.04.2012], PNNM, s. 190-195.

Liturgia jest służbą i uczestnictwem w dziele Bożym [Audyencja generalna, 26.09.2012], PNNM, s. 280-285.

Miłość jest silniejsza od nienawiści i zła [Audyencja generalna, 16.11.2011], PNNM, s. 104-111.

Modlitwa Abrahama [Audyencja generalna, 18.05.2011], PNNM, s. 17-23.

Modlitwa jest wpisana w serce każdej osoby [Audyencja generalna, 11.05.2011], PNNM, s. 11-16.

- Modlitwa Mojżesza* [Audiencja generalna, 1.06.2011], PNNM, s. 30-36.
- Modlitwa sprawia, że ludzie potrafią kochać* [Audiencja generalna, 20.06.2012], PNNM, s. 237-243.
- Modlitwa umacnia naszą więź z Bogiem Ojcem i otwiera serca na potrzeby ludzi* [Audiencja generalna, 14.12.2011], PNNM, s. 125-130.
- Modlitwa u podstaw wiary (św. Dominik Guzman)* [Audiencja generalna, 8.08.2012], PNNM, s. 254-257.
- Modlitwa wyzwala* [Audiencja generalna, 16.05.2012], PNNM, s. 212-217.
- Ojcowie Kościoła. Od Klemensa Rzymskiego do Augustyna*, Poznań 2008.
- Okna otwarte na niebo* [Audiencja generalna, 30.11.2011], PNNM, s. 112-118.
- Okrzyk trwogi otwierający bramy nieba (Psalm 21)* [Audiencja generalna, 14.09.2011], PNNM, s. 72-73.
- Otwarcie na nadzieję i wytrwali w wierze (Psalm 126)* [Audiencja generalna, 12.10.2011], PNNM, s. 83-89.
- Panie, naucz nas modlić się. Katechezy o modlitwie (4.05.2011-3.10.2012)*, Opole 2017.
- Panie, naucz nas modlić się* [Audiencja generalna, 4.05.2011], PNNM, s. 5-10.
- Początek nowego świata* [Audiencja generalna, 11.04.2012], PNNM, s. 184-189.
- Post i jałmużna są „dwoma skrzydłami modlitwy”* [Audiencja generalna, 9.03.2011], OsRomPol 5 (2011), s. 29-31.
- Sztuka i kultura umacniają naszą więź z Panem* [Audiencja generalna, 31.08.2011], PNNM, s. 60-63.
- Święta Teresa od Jezusa* [Audiencja generalna, 2.02.2011], DK, s. 5-13.
- Święty Jan od Krzyża* [Audiencja generalna, 16.02.2011], DK, s. 22-30.
- Ten, który potrafi znaleźć trawę i wodę na pustyni (Psalm 22)* [Audiencja generalna, 5.10.2011], PNNM, s. 76-82.
- W Psalmach Słowo Boże staje się słowem modlitwy* [Audiencja generalna, 22.06.2011], PNNM, s. 44-49.
- Życie w kontakcie z Bogiem* [Audiencja generalna, 17.08.2011], PNNM, s. 56-59.

Rozważania poprzedzające modlitwę „Anioł Pański” lub „Regina Caeli”

- Bądźcie „domem Boga” i żywą świątynią Jego miłości* [Modlitwa maryjna, 9.11.2008], OsRomPol 1 (2009), s. 55-56.
- Modlitwa w życiu chrześcijanina* [Modlitwa maryjna, 4.03.2007], OsRomPol 4 (2007), s. 46-47.
- Pismo Święte jest Słowem Bożym w słowach ludzkich* [Modlitwa maryjna, 26.10.2008], OsRomPol 1 (2009), s. 34-35.

Słowo Boże przemienia świat [Modlitwa maryjna, 15.11.2009], OsRomPol 1 (2010), s. 58-59.

Listy

Poznawać miłość Serca Jezusa i świadczyć o niej wobec ludzi. List Benedykta XVI do przełożonego generalnego Towarzystwa Jezusowego z okazji 50. rocznicy ogłoszenia Encykliki „Haurietis aquas”, OsRomPol 9-10 (2006), s. 4-6.

Publikacje papieża emeryta

List o przyczynach kryzysu Kościoła, przeł. J. Franczak, Kraków 2019.

Ostatnie rozmowy [rozm. P. Seewald], przeł. J. Jurczyński, Kraków 2016.

Pisma Josepha Ratzingera

Antropologiczne podstawy miłości braterskiej, JROO VIII/1, s. 93-105.

Auf Christus schauen. Einübung in Glaube, Hoffnung, Liebe, JRGS IV, s. 403-485.

Augustyn – wzór wytrwałości. Kazanie na 22 niedzielę zwykłą (czytania z roku B), JROO I, s. 672-677.

Beten in unserer Zeit, JRGS IV, s. 817-829.

Bóg i świat [rozm. P. Seewald], JROO XIII/2, s. 417-758.

Bóg ukrywa się w dziecku. Pasterka 1980, JROO VI/2, s. 1054-1057.

Braterstwo chrześcijańskie, JROO VIII/1, s. 31-89.

Chrystocentryzm w przepowiadaniu?, JROO VI/2, s. 593-611.

Chrystologiczne punkty orientacyjne, JROO VI/2, s. 632-657.

Chrystus i Jego Kościół, przeł. W. Szymona, Kraków 2005.

Chrystus – Odkupiciel wszystkich ludzi. Jedyność i powszechność Chrystusa oraz Jego Kościoła, JROO VI/2, s. 905-921.

Co jest konstytutywne dla wiary chrześcijańskiej dzisiaj?, JROO IX/1, s. 52-65.

Co Jezus Chrystus znaczy dla mnie?, JROO VI/2, s. 793-796.

Co to znaczy „wierzyć”?, JROO IX/2, s. 880-886.

Czy Eucharystia jest Ofiarą?, JROO XI, s. 243-254.

Czym jest teologia?, w: *Podstawy wiary – Teologia* (Kolekcja Communio 6), red. L. Balthus, Poznań 1991.

- Dom ludzi staje się domem Bożym. Kazanie na niedzielę poświęcenia kościoła, Łk 19,1-10 (Jezus gości w domu Zacheusza), JROO VIII/2 s. 1260-1263.*
- Droga krzyżowa naszego Pana, JROO IV, s. 775-795.*
- Duch liturgii. Wprowadzenie, JROO XI, s. 23-182.*
- Duch Święty jako Communio. Stosunek pneumatologii i duchowości u Augustyna, JROO I, s. 495-511.*
- Etapy duchowego procesu. Przedmowa do Theological Highlights of Vatican II, JROO VII/1, s. 255-256.*
- Eucharystia a misja, JROO XI, s. 374-399.*
- Eucharystia – centrum Kościoła, JROO XI, s. 287-337.*
- Eucharystia i Zesłanie Ducha Świętego jako źródła Kościoła. Missa chrismatis 198, JROO XII, s. 513-519.*
- Eucharystia, komunია i solidarność, JROO XI, s. 400-415.*
- Iść naprzód w zmieniającym się świecie. W rozmowie z Gunterem D. Rothem (Bayerland 1977), JROO XIII/3, s. 911-917.*
- Jakie znaczenie ma dla mnie Boże Ciało? Trzy rozważania, JROO XI, s. 458-465.*
- Jezus Chrystus, JROO VI/2, s. 719-748.*
- Jezus Chrystus dzisiaj, JROO VI/2, s. 884-904.*
- Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia, JROO VI/1, s. 117-377.*
- Jezus z Nazaretu. Od wjazdu do Jerozolimy do zmartwychwstania, JROO VI/1, s. 379-582.*
- Jezus z Nazaretu. Prolog: Historie dzieciństwa, JROO VI/1, s. 35-116.*
- Katechizm – plebiscyt ludu Bożego. W rozmowie z Richardem N. Ostlingiem (Time Magazine 1994), JROO XIII/3, s. 1071-1093.*
- Komunia – wspólnota – misja. O powiązaniu między Eucharystią, wspólnotą (społecznością) i misją w Kościele, JROO VIII/1, s. 283-304.*
- Kosmiczna liturgia. Szkic kazania o wieczystej adoracji, JROO IV, s. 709-715.*
- Kościół istnieje jako liturgia i w liturgii. Homilia do Dz 2,42 podczas święceń kapłańskich w katedrze we Fryzyndze w 1980 roku, JROO VIII/2, s. 1236-1242.*
- Kościół otwarty i kościół zamknięty, JROO VIII/2, s. 1124-1125.*
- Kościół żyje dzięki trwaniu przy Chrystusie, JROO XII, s. 733-737.*
- Kwestia struktury celebracji liturgicznej, JROO XI, s. 362-373.*
- Lud i dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele. Rozprawa doktorska, JROO I, s. 37-392.*
- Medytacja chrześcijańska. Prezentacja pisma Kongregacji Nauki wiary o wybranych aspektach medytacji chrześcijańskiej, JROO IV, s. 756-760.*
- Medytacje na Wielki Tydzień. Wielki Piątek, JROO VI/2, s. 1013-1019.*

- Miejsce Bosko-ludzkiej communio. Kazanie wygłoszone z okazji poświęcenia kościoła św. Bonifacego, Haar-Jagdfeld, 25 września 1977 roku*, JROO VIII/2, s. 1223-1227.
- Modlitwa a medytacja*, JROO IV, s. 761-764.
- Modlitwa w naszych czasach*, JROO IV, s. 734-745.
- Moje życie. Autobiografia*, Częstochowa 2013.
- Móc powiedzieć „Ojcze nasz”*, JROO IV, s. 766-770.
- Myśli o modlitwie. List pasterski na Wielki Post 1979 roku*, JROO IV, s. 746-753.
- Myśli przewodnie eucharystycznej odnowy XX wieku*, JROO VII/1, s. 37-46.
- Nadzieja ziarnka gorczycy. Medytacje o dwunastu miesiącach roku*, JROO IV, s. 796-811.
- Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, przeł. J. Merecki, Kraków 2006.
- Na początku jest słuchanie. „I przywołał do siebie tych, których sam chciał” (Mk 3,13-19)*, JROO XII, s. 476-482.
- Neopoganie a kościół*, JROO VIII/2, s. 1061-1074.
- Objawienie i historia zbawienia w nauce św. Bonawentury*. [*tekst niepublikowanego dotąd manuskryptu złożonego w 1955 roku], JROO II, s. 43-366.
- O chrześcijaństwo, które unosi. Z okazji głównego święta Wspólnoty Braci Salvatorianów w Straubing, 1998*, JROO XII, s. 527-532.
- Odkupienie – coś więcej niż frazes?*, JROO VI/2, s. 863-872.
- O kwestii historyczności dogmatów*, JROO IX/1, s. 527-538.
- Ołtarz na niewłaściwym miejscu. W rozmowie z Lucio Brunellim (Il Sabato 1992)*, JROO XIII/3, s. 1066-1070.
- O nadziei. Jej duchowe podstawy z perspektywy teologii franciszkańskiej*, JROO X, s. 387-402.
- O sensie bycia chrześcijaninem*, JROO IV, s. 319-348.
- Przedmowa do: Rosel Termolen, Wallfahrten in Europa. Pilgren auf den Straßen Gottes, Monachium 1987. [Pielgrzymki w Europie. Pielgrzymki na drogach Boga]*, JROO IV, s. 754-755.
- Przedmowa*, JROO I, s. 1-6.
- „Panie, naucz nas się modlić”. Wprowadzenie do: „30Giorni” (red.), Chi prega si salva*, Rzym 2005, JROO IV, s. 765.
- Patrzeć na Chrystusa. Ćwiczenie się w wierze, nadziei, miłości*, JROO IV, s. 356-435.
- Patrzeć na Chrystusa. Postać Chrystusa w świetle historii kuszenia*, JROO VI/2, s. 679-695.
- Patrzeć na Przebitego. Szkice o chrystologii duchowej*, przeł. J. Merecki, Kraków 2008.
- Pośredniczenie wiary i źródła wiary*, JROO IX/2, s. 820-839.

- Potężna moc modlitwy. W rozmowie z Aurą Miguel (Radio Renascença 1996)*, JROO XIII/3, s. 1131-1134.
- Prawdziwy „postęp” – wzrost wiary, nadziei i miłości* [Szkic przemówienia na 110. Kongregacji Generalnej, 27.10.1964 na temat schematu XIII], JROO VII/1, s. 241-244.
- Prawomocność dogmatu chrystologicznego*, JROO VI/2, s. 760-775.
- Problem absolutności chrześcijańskiej drogi zbawieni*, JROO VIII/2, s. 960-974.
- Problem chrześcijańskiego proroctwa. Rozmowa Nielsa Christiana Hvidta z kardynałem Josephem Ratzingerem*, JROO X, s. 439-455.
- Przedmowa do wprowadzającego tomu moich pism*, JROO XI, s. 1-4.
- Przyszłość świata za sprawą nadziei człowieka*, JROO VII/2, s. 789-794.
- Raport o stanie wiary* [rozm. V. Messori], JROO XIII/1, s. 29-186.
- Rozmowa z pielgrzymem. W rozmowie z Helmutem Degenhartem (Passauer Bistumsblatt 1989)*, JROO XIII/3, s. 1017-1018.
- Ruchy, Kościół, świat. Dialog podczas seminarium poświęconego tematowi „Ruchy kościelne i nowe wspólnoty w pasterskiej trosce biskupów”, czerwiec 1999*, JROO VIII/1, s. 358-386.
- Sakramentalne podstawy egzystencji chrześcijańskiej*, JROO XI, s. 185-201.
- Sens budowania kościołów*, JROO VIII/2, s. 1114-1123.
- Siła wiary a wątpliwości wiary*, JROO IX/1, s. 93-96.
- Sobór a współczesny świat idei*, JROO VII/1, s. 66-82.
- Sól ziemi* [rozm. P. Seewald], JROO XIII/1, s. 187-415.
- Spotkanie w Rzymie. W rozmowie z Augustem Everdingiem (Bayerischer Rundfunk 1997)*, JROO XIII/3, s. 1137-1159.
- Święty Rok Odkupienia. W rozmowie z Passauer Bistumsblatt (1983)*, JROO XIII/3, s. 940-946.
- Tajemnica wielkanocna – najgłębsza treść i podstawa kultu Serca Jezusowego*, JROO VI/2, s. 615-631.
- Teologia i przepowiadanie w Katechizmie Holenderskim*, JROO IX/2, s. 766-782.
- Teologia liturgii*, JROO XI, s. 601-617.
- Teologiczne ugruntowanie modlitwy i liturgii*, JROO IV, s. 716-733.
- The Essential Pope Benedict XVI. His Central Writings and Speeches*, red. J.F. Thornton, S.B. Varenne, San Francisco 2008.
- Ukrzyżowany, zmarły i pogrzebany*, JROO VI/2, s. 585-592.
- Uwagi do schematu De fondibus revelationis*, JROO VII/1, s. 140-155.
- Wiara a doświadczenie*, JROO IX/1, s. 79-92.
- Wiara jako nawrócenie – metanoia*, JROO IX/1, s. 66-78.

- Wiara jako poznanie i jako praktyka – podstawowa opcja chrześcijańskiego Credo*, JROO IX/1, s. 42-51.
- Wprowadzenie do chrześcijaństwa. Wykłady o apostołskim wyznaniu wiary*, JROO IV, s. 25-282.
- Wspólnota z Eucharystii*, JROO I, s. 512-514.
- Ze względu na Chrystusa drugi człowiek staje się bliźnim. W rozmowie z Settimana del Clero (1973)*, JROO XIII/3, s. 903-910.
- Zjednoczeni w wierze, we wszystkim innym wolni. W rozmowie z Guido Horstem (Die Tagespost 2003)*, JROO XIII/3, s. 1266-1281.
- Zraniony strzałą Piękna. Krzyż i nowa „estetyka” wiary*, JROO VI/2, s. 710-716.

II. OPRACOWANIA DOTYCZĄCE POSTACI I TEOLOGII JOSEPHA RATZINGERA/BENEDYKTA XVI ORAZ WSTĘPY, PRZEDMOWY I WPROWADZENIA DO JEGO PUBLIKACJI

- Bachanek G., *Kościół jako Ciało Chrystusa w ujęciu Józefa Ratzingera*, „Verbum Vitae” 8 (2003), s. 163-185.
- Bachanek G., *Pierwszeństwo Boga w myśli liturgicznej Josepha Ratzingera*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 23 (2010), s. 205-214.
- Bachanek G., *Rozwój nauczania Josepha Ratzingera o Eucharystii*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 18 (2005), s. 111-124.
- Bartoszewicz D., *Nowy krok metodologiczny w hermeneutyce biblijnej w ujęciu Benedykta XVI*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 23,10 (2015), s. 152-167
- Beyga P., *Wybrane implikacje dogmatyczne modlitwy ku wschodowi u Josepha Ratzingera*, „Teologia w Polsce” 9,1 (2015), s. 127-136.
- Chegurowa D., *ABChrześcijanina. Analiza myśli Benedykta XVI*, Lublin 2009.
- Filipczak P., *Posługa muzyka kościelnego jako służba liturgiczna i pastoralna na podstawie teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 29,2 (2016), s. 78-101.
- Gacka B., *Znaczenie osoby w teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Warszawa 2010.
- Gózdź K., *Kościół świętych – Kościół grzeszników według Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce” 8,2 (2014), s. 31-41.
- Gózdź K., *Medytacja dla głębszego zrozumienia Tajemnicy Jezusa w trylogii Jezus z Nazaretu. Nowy przekład*, w: JROO VI/1, s. 1-4.
- Guerriero E., *Świadek Prawdy*, przeł. J. Tomaszak, Kraków 2018.
- Charamsa K.O., *Współpracownik Prawdy*, OsRomPol 6 (2005), s.23-26.
- Nossol A., *Wstęp*, PNNM, s. 3-4.

- Iwanecki W., *Estetyka teologiczna w pismach Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, w: *Czytając wielkich na początku drogi. Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, Gerald O'Collins w pracach młodych teologów*, red. J. Kempa, J. Szymik, Katowice 2014, s. 121-162.
- Kempis v. S., *Gebet*, w: tegoż, *Benedict XVI. – das lexicon. Von Ablass bis Zölibat*, Leipzig 2007, s. 92-95.
- Lewandowski J., *W nadziei już jesteśmy zbawieni. Komentarz do encykliki Benedykta XVI Spe salvi*, Ząbki 2009.
- Lwowski A., *Miłosierny Samarytanin w refleksji teologicznej Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, w: *Miłosierdzie. Próba spojrzenia interdyscyplinarnego*, red. P. Sawa, Katowice 2018, s. 112-128.
- Lwowski A., *Teologia obecności Bożej w katechezach Benedykta XVI o modlitwie*, SSHT 48,1 (2015), s. 164-181.
- Małdrzykowska A., *Chrześcijaństwo jest Osobą. Interpretacja Benedykta XVI*, Lublin 2011.
- Müller G.L., *Przedmowa wydawcy*, JROO VI/1, s. 5-7.
- Nichols A., *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, Kraków 2006.
- Pell G., *Foreword*, w: J. Rowland, *Ratzinger's faith. The theology of Pope Benedict XVI*, Oxford 2008, s. X-XIII.
- Pyc M., *Chrystologia duchowa Benedykta XVI*, w: *Teologiczna doniosłość pontyfikatu Benedykta XVI*, red. A. Wojtczak, Poznań 2014, s. 71-87.
- Pyc M., *Refleksja nad modlitwą Jezusa Chrystusa w pismach Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, „Studia Gnesnensia” 28 (2014), s. 81-89.
- Rabczyński P., *Kościół Jezusa Chrystusa: szkic do eklezjologii Benedykta XVI*, „Forum Teologiczne” 16 (2015), s. 153-163.
- Ratzinger G., Hesemann M., *Mój brat Papież*, przeł. K. Markiewicz, Kraków 2012.
- Sarto P.B., *Myśl teologiczna Josepha Ratzingera*, „Teologia w Polsce” 7,2 (2013), s. 23-43.
- Seewald P., *Benedykt XVI. Portret z bliska*, przeł. G. Popek, Kraków 2006.
- Szymik J., *Joseph Ratzinger. Filozof, teolog, duszpasterz*, Kraków 2008.
- Szymik J., *Na bliskość tchnienia. Kluczowe tezy pneumatologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, SSHT 46,2 (2013), s. 337-351.
- Szymik J., *Obraz Boga w teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, SSHT 44,2 (2011), s. 435-449.
- Szymik J., *Pożądający winnicy. Agnostycyzm, ateizm i antyteizm w ocenie J. Ratzingera/Benedykta XVI*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 28 (2104), s. 131-145.
- Szymik J., *„Religio vera”. Rzeczywistość chrześcijaństwa – chrześcijański wymiar rzeczywistości według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce” 7,2 (2013), s. 5-22.

- Szymik J., *Smutek pocieszony. J. Ratzingera/Benedykta XVI traktat o radości*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 29 (2015), s. 165-182.
- Szymik J., *Tak, Ojcie. Chrystologia modlitwy w ujęciu Josepha Ratzingera / Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce” 9,2 (2015), s. 5-21.
- Szymik J., *Tam otwiera się niebo. Maryjny wymiar teologii i sztuki chrześcijańskiego życia według Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce” 8,2 (2014), s. 43-58.
- Szymik J., *Theologia benedicta*, t. I, Katowice 2010.
- Szymik J., *Theologia benedicta*, t. II, Katowice 2012.
- Szymik J., *Theologia benedicta*, t. III, Katowice 2015.
- Twomey D.V., *Pope Benedict XVI. The Conscience of Our Age. A Theological Portrait*, San Francisco 2007.
- Warzeszak J., *Benedykt XVI o błędnych antropologiach współczesnych*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 27,2 (2014), s. 173-192.
- Warzeszak J., *Bliskość Boga wyrazem Jego miłości i miłosierdzia w ujęciu Benedykta XVI*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 29,1 (2016), s. 6-30.
- Zatwardnicki S., *Hermeneutyka wiary w nauczaniu papieża Benedykta XVI*, Wrocław 2014.
- Zatwardnicki S., *Pismo Święte czytane w Kościele duszą teologii. Benedykta XVI troska o stan katolickiej egzegezy*, „Teologia w Polsce” 7,2 (2013), s. 173-188.
- Zatwardnicki S., *Przebóstwienie w perspektywie chrystologicznej. Śladami Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce” 8,2 (2014), s. 141-164.
- Zatwardnicki S., *Relacja Objawienia do Pisma Świętego według Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, „Teologia w Polsce” 8,1 (2014), s. 99-118.

III. LITERATURA POMOCNICZA

- Aumann J., *Zarys historii duchowości*, przeł. J. Machniak, Kielce 1993.
- Boriello L., Secondi B., Giovanna della Croce S., *Historia duchowości*, t. VI, *Duchowość chrześcijańska czasów współczesnych*, przeł. M. Pierzchała, Kraków 1998.
- Chmielewski M., *Akt strzelisty*, LDK, s. 45-46.
- Chmielewski M., *Szkola duchowości*, LDK, s. 851-853.
- Filek O., *Modlitwa chrześcijańska*, w: *Powołanie człowieka. Ku odnowie życia wewnętrznego*, red. E. Werona, Poznań 1972, s. 101-140.
- Gogola J.W., *Od Objawienia do zjednoczenia. Wykład teologii modlitwy*, Kraków 2005.
- Grzywocz K., *Ewangeliczne ubóstwo*, „Życie Duchowe” 32 (2002), s. 11-17.
- Grzywocz K., *Infantylnizm a postawa dziecięctwa*, „Życie Duchowe” 3 (2003), s. 21-29.

- Grzywocz K., *Modlitwa uczuć*, „Zeszyty Formacji Duchowej” 8 (1998), s. 41-45.
- Harężga S., *Adoracja Najświętszego Sakramentu*, w: *Sztuka modlitwy. Życie duchowe w praktyce*, red. J. Augustyn, Kraków 2015, s. 167-171.
- Harężga S., *Modlitwa w Biblii*, w: EK XII, kol. 1517-1529.
- Ilowiecki M., *Dzieje nauki polskiej*, Warszawa 1981.
- Jaworski R., *Kryzys uczestnictwa w niedzielnej Mszy*, w: *Sztuka modlitwy. Życie duchowe w praktyce*, red. J. Augustyn, Kraków 2015, s. 185-193.
- Kasper W., *Kościół Katolicki. Istota – rzeczywistość – posłannictwo*, przeł. G. Rawski, Kraków 2014.
- Krok D., *Fenomen modlitwy w ujęciu psychologii religii*, w: *Duchowość i modlitwa. Materiały sympozjum naukowego dedykowanego ks. dr. Zygmuntowi Nabzdykowi zorganizowanego przez Katedrę Teologii Moralnej, Etyki Społecznej i Duchowości Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego. Opole, 23 listopada 2005 r.*, red. K. Grzywocz, Opole 2006, s. 87-103.
- Lohfink G., *Modlitwa moją ojczyzną. Teologia i praktyka modlitwy chrześcijańskiej*, przeł. E. Pieciul-Karmińska, Poznań 2011.
- Łucarz S., *Rozproszenia na modlitwie*, w: *Sztuka modlitwy. Życie duchowe w praktyce*, red. J. Augustyn, Kraków 2015, s. 383-388.
- Nabzdyk Z., *Modlitwa – źródło i wyraz duchowości*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka, M. Chmielewski, J. Misiurek, A.J. Nowak, Lublin 1993, s. 124-147.
- Nawracała T., „Nie nawrócili się, ażeby ich uzdrowił” (J 12,40). *Teologiczne aspekty modlitwy o uzdrowienie międzypokoleniowe*, „Teologia w Polsce” 8,1 (2014), s. 79-97.
- Paszkowska T., *Chrystoformizacja*, LDK, s. 123-124.
- Powell J., *W poszukiwaniu siebie*, przeł. J. Arnold, Kraków 2004.
- Przybyłowski J., Robek E., *Biblioteka modlitwy*, t. 1, *Teologia modlitwy. Kto się modli, ten się zbawia*, Ząbki 2004.
- Salij J., *Dlaczego zamykamy się na Boga?*, w: *Sztuka modlitwy. Życie duchowe w praktyce*, red. J. Augustyn, Kraków 2015, s. 57-66.
- Sudbrack J., *Modlitwa*, w: *Leksykon religii*, red. F. König, H. Waldenfels, przeł. P. Pachciarek, Warszawa 1997, s. 268-270.
- Szczerba D., *Praktyczny leksykon modlitwy*, Kraków 2008.
- Szewciw A., Werbiński I., *Biblijna duchowość*, LDK, s. 80-81.
- Szymik J., *M-od-litwa jako od-waga i od-powiedzialność*, w: *Duchowość i modlitwa. Materiały sympozjum naukowego dedykowanego ks. dr. Zygmuntowi Nabzdykowi zorganizowanego przez Katedrę Teologii Moralnej, Etyki Społecznej i Duchowości Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego. Opole, 23 listopada 2005 r.*, red. K. Grzywocz, Opole 2006, s. 21-30.

- Świerzawski W., *Słowo wstępne. Modlitewna droga z Chrystusem*, w: J.W. Gogola, *Od Objawienia do zjednoczenia. Wykład teologii modlitwy*, Kraków 2005, s. 5-8.
- Thurian M., *O Eucharystii i modlitwie*, przeł. M. Tarnowska, Kraków 1987.
- Tugwell S., *Modlitwa w bliskości Boga*, przeł. E. Życieńska Poznań 1988.
- Urbański S., *Ku szczytom świętości. Miniprzewodnik dla początkujących i zaawansowanych w życiu mistycznym*, Częstochowa 2014.
- Urbański S., *Odkrywanie modlitwy*, Częstochowa 2011.
- Wejman H., *Modlitwa*, LDK, s. 545-549.
- Woroniecki J., *Pełnia modlitwy*, Poznań 1988.
- Ат-Тантауи А., *Общее представление об Исламе*, przeł. А.-У. Мадуар, Кіјów 2004.
- Гурняк М., *Молитва*, w: *Католическая Энциклопедия*, t. 3, red. В.Л. Задворний, Москва 2007, kol. 525-527.

Wstęp

1.

„Panie, naucz nas się modlić...” (Łk 11,1) – ta prośba, wyrażająca pragnienie serca jednego z uczniów Jezusa, zafascynowanego widokiem pogrążonego w modlitwie Mistrza z Nazaretu, była bez wątpienia ponawiana przez kolejne pokolenia chrześcijan dbających o rozwój najważniejszej dla nich relacji.

Pragnienie nauczenia się sposobu komunikacji z Bogiem jest charakterystyczne nie tylko dla uczniów Chrystusa. Jest ono obecne w sposób bardziej lub mniej uświadomiony w sercach wszystkich ludzi w każdym czasie. Obecność tego dążenia w sercu człowieka wynika wprost z aktu stwórczego. Bóg, stwarzając człowieka, ukierunkował go na relację z Sobą¹. Ojcowie zgromadzeni na Soborze Watykańskim II wyrazili tę prawdę, stwierdzając, że człowiek już od urodzenia jest zaproszony do rozmowy z Bogiem². W ciągu wieków ludzie odpowiadali na to Boże zaproszenie przez rozmaite formy pobożności. Powszechność występowania w historii różnych praktyk religijnych pozwoliła autorom Katechizmu Kościoła Katolickiego nazwać człowieka istotą religijną³.

Zdaniem badaczy fenomenu modlitwy jest ona centralnym elementem kultu religijnego⁴. Oczywiście nie w każdej religii można z łatwością wskazać na elementy kultyczne, ale fenomen modlitwy, zdaniem teologów duchowości, towarzyszy

¹ por. KKK 27.

² KDK 19.

³ por. KKK 28.

⁴ J. Przybyłowski, E. Robek, *Biblioteka modlitwy*, t. 1, *Teologia modlitwy. Kto się modli, ten się zbawia*. Ząbki 2004, s. 11.

wszystkim znanym religiom⁵. Chociaż czasami praktyki modlitewne wypracowane w różnych religiach mogą się diametralnie różnić, wyrażają one jednak głęboko zapisane w sercu człowieka pragnienie wejścia w relację ze swoim Stwórcą. Fakt powszechności występowania praktyk modlitewnych stanowi uzasadnienie przekonania o tym, że modlitwa należy do fundamentalnych przejawów ludzkiej natury⁶.

W obecnej epoce można zaobserwować dwa zjawiska zachodzące w interesującym nas temacie. Przede wszystkim można dostrzec kryzys życia modlitewnego współczesnego człowieka. Zwłaszcza wiele form modlitwy wypracowanych na przestrzeni wieków wydaje się nie odpowiadać współczesnemu człowiekowi. Przyczyn takiego stanu rzeczy można upatrywać w zmieniającym się świecie, osłabieniu autorytetu Kościoła i przede wszystkim w zmianach, którym podlega współczesny człowiek⁷. Na szczęście nie jest to jedyna tendencja, którą możemy zaobserwować we współczesnym świecie.

Naukowcy badający stan religijności współczesnych ludzi wskazują na liczne próby poszukiwania nowych form życia modlitewnego. Znakiem czasu obecnej epoki jest głębokie pragnienie doświadczenia modlitwy. To pragnienie jest powodem powstania wielu centrów modlitwy. W kontekście chrześcijańskim chodzi nie tylko o domy rekolekcyjne, ale również o powstawanie wspólnot otwartych na nowe impulsy w życiu modlitewnym, jak np. Arbresle, Beuron, Bose, Camaldoli, Grandchamp, Maria Laach, Monserrat, Pomeyrol, Spello, Taizé, Tamié itp. Ciągłe powstają nowe grupy modlitewne, zrzeszające osoby świeckie, pragnące spotkania z Bogiem żywym objawiającym się w Słowie i w historii⁸.

Zapewne różne są potrzeby osób poszukujących doświadczenia żywego kontaktu z Bogiem. Jak zaważył Gerhard Lohfink, wiele osób mimo pozornej utraty umiejętności modlitwy pragnie ponownie nauczyć się modlić. Są oni przekonani, że relacja z Bogiem jest dla nich konieczna. Inni nie są pewni, czy nadal potrafią wejść w żywą relację z Bogiem. Jeszcze inni pragną wiedzieć, czy modlitwa im pomoże albo

⁵ Z. Nabzdyk, *Modlitwa – źródło i wyraz duchowości*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka, M. Chmielewski, J. Misiurek, A. J. Nowak, Lublin 1993, s. 124.

⁶ H. Wejman, *Modlitwa*, LDK, s. 545.

⁷ J. Przybyłowski, E. Robek, *Teologia modlitwy...*, s. 11.

⁸ L. Boriello, B. Secondi, S. Giovanna della Croce, *Historia duchowości*, t. VI, *Duchowość chrześcijańska czasów współczesnych*, przeł. M. Pierzchała, Kraków 1998, s. 433.

czy modlitwa choćby w najmniejszym stopniu jest w stanie zmienić świat⁹. Różne są oczekiwania i wyobrażenia współczesnych o modlitwie, jednak wyraźnie widać determinację w poszukiwaniach odpowiedzi na nurtujące ich pytania.

To powszechne pragnienie kontaktu z rzeczywistością przekraczającą świat materialny wydaje się być wystarczającym argumentem przemawiającym za kolejną próbą podjęcia tematu modlitwy chrześcijańskiej. Trudnością na tej drodze jest jednak świadomość liczby bardzo wartościowych dzieł, powstałych na przestrzeni dwóch tysięcy lat chrześcijaństwa, poświęconych fenomenowi modlitwy. Odwagi potrzebnej do podjęcia tego tematu dodają słowa jednego ze śląskich teologów zajmujących się duchowością chrześcijańską: „Można jednak uniknąć tej trudności, przyjmując inny punkt widzenia, który zakłada, że istotne prawdy dotyczące człowieka są jak codzienny chleb, którego nie powinno się zbyt długo magazynować. Potrzeba pisania jest wtedy jak wysiłek piekarza, który ciągle na nowo wypieka chleb – niby ten sam, a jednak inny”¹⁰.

2.

Tytuł dysertacji brzmi: *Teologia modlitwy chrześcijańskiej w pismach Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*. Wyjaśnienie tytułu niniejszej rozprawy będzie właściwym wprowadzeniem do przedstawienia problemu pracy i związanej z nim problematyki badawczej.

Już użyte pojęcie *modlitwa* może wymagać wyjaśnienia. Inaczej należy rozumieć ten termin w odniesieniu do praktyk modlitewnych ludów pierwotnych, które w bogactwie form i adresatów miały jednak ukierunkowanie na transcendentnego Boga¹¹. Zupełnie inaczej rozumieją to pojęcie przedstawiciele religii wywodzących się z subkontynentu indyjskiego, dla których modlitwa ma charakter medytacyjnego poszukiwania kontaktu z boskim wnętrzem, obecnym w każdym modlącym się człowieku¹². Różnie definiują to pojęcie nawet wyznawcy religii monoteistycznych¹³.

⁹ G. Lohfink, *Modlitwa moją ojczyzną. Teologia i praktyka modlitwy chrześcijańskiej*, przeł. E. Pieciul-Karmińska, Poznań 2011.

¹⁰ K. Grzywocz, *Ewangeliczne ubóstwo*, „Życie Duchowe” 32 (2002), s. 11.

¹¹ J. Sudbrack, *Modlitwa*, w: *Leksykon religii*, red. F. König, H. Waldenfels, przeł. P. Pachciarek, Warszawa 1997, s.269.

¹² М. Гурняк, *Молитва*, w: *Католическая Энциклопедия*, red. В.Л. Задворный, т. 3, Москва 2007, kol. 527.

Można modlitwę rozumieć w najszerszym z możliwych zakresie, jako intencjonalne odniesienie do rzeczywistości transcendentnej. Wielość opinii na temat tego, czym jest modlitwa, wymaga użycia dookreślenia ukazującego specyfikę podejścia do fenomenu modlitwy w niniejszej dysertacji.

Użycie przymiotnika *chrześcijańska* tylko pozornie wydaje się wyjaśniać, o jaką modlitwę nam chodzi. Liczba różnych definicji i sposobów rozumienia modlitwy również w chrześcijaństwie uniemożliwia przedstawienie ich we wstępie naszej pracy¹⁴. Na uwagę zasługuje próba ukazania specyfiki modlitwy chrześcijańskiej przedstawiona przez Wacława Świerzawskiego, który stwierdził, że wyróżnia się ona tym, że jest odpowiedzią na Objawienie, którego pełnią jest Jezus Chrystus¹⁵. Wskazanie na osobę Zbawiciela jako na podstawowe kryterium przynależności modlitwy do chrześcijaństwa bliskie jest definicji podanej przez papieża Benedykta XVI w czasie katechezy inicjującej półtoraroczną *szkołę modlitwy*¹⁶. Według następcy Jana Pawła II modlitwą chrześcijańską możemy nazwać modlitwę, „której nas nauczył Jezus i której nadal uczy nas Kościół”¹⁷. Nawet pobieżne zaznajomienie się z nauczaniem bawarskiego teologa dotyczącym zagadnienia modlitwy chrześcijańskiej uzmysławia, że tę definicję należy rozumieć bardzo szeroko. Nauczanie Jezusa o modlitwie nie ograniczało się wyłącznie do przekazania słów *Modlitwy Pańskiej* (Mt 6,9-13; Łk 11,2-4) oraz licznych wskazówek przekazanych uczniom, umieszczonych przez św. Mateusza w *Kazaniu na górze*, oraz w innych miejscach swojej Ewangelii (por. Mt 9,37n; 18,19n). W toku prowadzonych badań ukazana zostanie głębia, z jaką Joseph Ratzinger/Benedykt XVI definiuje istotę modlitwy chrześcijańskiej. Na potrzeby Wstępu definicja zaczerpnięta z katechezy naszego papieża wydaje się wystarczająca.

¹³ Na uwagę zasługuje fakt, że w książce będącej prezentacją istoty islamu, autorstwa jednego ze znanych nauczycieli tej religii, modlitwa przedstawiana jest przede wszystkim jako obowiązek wynikający z faktu istnienia Boga. Zob. A. Ат-Тантауи, *Общее представление об Исламе*, przeł. А.-У. Мадуар, Kijów 2004, s. 62-74.

¹⁴ Zainteresowanych odsyłam do opracowania zawierającego wykaz różnych definicji modlitwy, zob. O. Filek, *Modlitwa chrześcijańska*, w: *Powołanie człowieka. Ku odnowie życia wewnętrznego*, red. E. Werona, Poznań 1972, s. 101-140.

¹⁵ W. Świerzawski, *Słowo wstępne. Modlitewna droga z Chrystusem*, w: J.W. Gogola, *Od Objawienia do zjednoczenia. Wykład teologii modlitwy*, Kraków 2005, s. 5.

¹⁶ Taką nazwę nadał katechezom sam papież, zob. *Panie, naucz nas modlić się* [Audiencja generalna, 4.05.2011], PNNM, s. 5. [W całej pracy tam, gdzie nie zaznaczono inaczej, autorem przywoływanych tekstów jest J. Ratzinger/Benedykt XVI].

¹⁷ Tamże.

3.

W tytule pracy występuje termin *teologia modlitwy*, który wymaga w tym miejscu pewnego uściślenia. Modlitwa jest jednym z najbardziej powszechnych ludzkich doświadczeń wszystkich czasów i kultur. Badaniem tego fenomenu, również w kontekście chrześcijaństwa, zajmują się różne dyscypliny naukowe. Socjologia, psychologia, filozofia, neurologia, etnografia, językoznawstwo i inne dyscypliny uniwersyteckie ukazują pewną fragmentaryczną prawdę o fenomenie modlitwy, nie docierają jednak do istoty tego zjawiska¹⁸. Brakuje im spojrzenia na modlitwę z perspektywy Bożego Objawienia. Uwzględnianiem treści Objawienia w swoich badaniach charakteryzuje się teologia. Można byłoby więc przyjąć, że refleksja nad zjawiskiem modlitwy, uwzględniająca treści zawarte w Piśmie Świętym i Tradycji, jest teologią modlitwy. Istnieje jednak poważne ryzyko, że ograniczając się wyłącznie do treści spisanych lub przekazywanych przez pokolenia, otrzymamy zbiór prawd o modlitwie niedotykających współczesnego człowieka, a co za tym idzie niepomagających mu w budowaniu relacji ze swoim Stwórcą. Taka „bezpieczna” dla świata teologia modlitwy może nie przynieść żadnych owoców w życiu współczesnych chrześcijan.

Dla Josepha Ratzingera/Benedykta XVI siła teologii nie polega tylko na tym, że jest ona uprawiana metodologicznie poprawnie. Siła teologii wynika z tego faktu, że teolog pozwala, by w jego teologii podmiotem był Bóg¹⁹. W takim ujęciu teologia modlitwy jest refleksją nad prawdą, którą Bóg chce przekazać współczesnemu człowiekowi, aby ukazać mu możliwość nawiązania bliskiej i bezpośredniej relacji (w porządku wiary) ze swoim Stwórcą. Nie jest ona wyłącznie zbiorem neutralnych faktów, lecz zaprasza do udzielenia Bogu odpowiedzi całym swoim życiem. Od początku swojej pracy teologicznej bawarski teolog poszukiwał, jak sam wyznaje, odpowiedzi na pytanie o poprawną odpowiedź, którą człowiek powinien dać swemu Bogu. Odpowiedź, którą znalazł i przedstawia w swoich pismach, jest – tak jak cała teologia papieża emeryta – głęboko chrystologiczna. To w Chrystusie mamy przystęp

¹⁸ Przegląd podejścia psychologicznego do fenomenu modlitwy przedstawił D. Krok, zob. tenże, *Fenomen modlitwy w ujęciu psychologii religii*, w: *Duchowość i modlitwa. Materiały sympozjum naukowego dedykowanego ks. dr. Zygmuntowi Nabzdykowi zorganizowanego przez Katedrę Teologii Moralnej, Etyki Społecznej i Duchowości Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego. Opole, 23 listopada 2005 r.*, red. K. Grzywocz, Opole 2006, s. 87-103.

¹⁹ *Czym jest teologia?*, w: *Podstawy wiary – Teologia* (Kolekcja Communio 6), red. L. Balther, Poznań 1991, s. 220.

do Ojca, a modląc się tak, jak nas Syn nauczył, będziemy ukazywać światu prawdziwe oblicze Boga²⁰. To ukazywanie światu prawdziwego oblicza Boga będzie owocem prawdziwej teologii modlitwy.

4.

W tym miejscu należy odpowiedzieć na pytanie, czemu teologię modlitwy chrześcijańskiej warto poznawać przez pryzmat nauczania Josepha Ratzingera/Benedykta XVI?

Wydaje się, że nie ma potrzeby przedstawiać postaci tego wybitnego syna bawarskiej ziemi. Zainteresowanych historią życia Josepha Ratzingera/Benedykta XVI można odesłać do jego autobiografii²¹ oraz licznych wątków skupionych na historii jego życia zawartych w wywiadzie udzielonym Peterowi Seewaldowi już po abdykacji²². Również liczba opracowań przedstawiających życiorys teologa z każdym rokiem wzrasta i powielanie zawartych w nich informacji mijałoby się z celem²³. Uznawany jest za jednego z najwybitniejszych teologów XX wieku. Jednak mało kto przedstawiał Josepha Ratzingera/Benedykta XVI jako człowieka modlitwy.

Powstaje więc pytanie, czemu w dysertacji poświęconej modlitwie chrześcijańskiej nie oprzeć się na pismach jakiegoś uznanego mistyka? Czyli kogoś, kto w powszechnym mniemaniu ma wyjątkową, właśnie mistyczną, więź z Bogiem? Przecież bawarski teolog kilkakrotnie stwierdzał, że mistykiem nie jest²⁴. Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy odwołać się do dwóch argumentów. Po pierwsze osobiste doświadczenie Josepha Ratzingera/Benedykta XVI w interesującej nas kwestii, a po drugie charakterystyka teologii jego autorstwa.

Analiza kontekstów modlitewnych w życiu niemieckiego teologa może prowadzić do wniosków, że jest on chrześcijaninem żyjącym na co dzień w wielkiej bliskości ze swoim Mistrzem. Można wręcz stwierdzić, że modlitwa przenikała życie Josepha Ratzingera od wczesnego dzieciństwa aż do późnej starości. Jak wspominał

²⁰ *Prawomocność dogmatu chryzologicznego*, JROO VI/2, s. 767.

²¹ *Moje życie. Autobiografia*, Częstochowa 2013.

²² *Ostatnie rozmowy* [rozm. P. Seewald], przeł. J. Jurczyński, Kraków 2016.

²³ Szczególnie godną uwagi jest książka brata papieża emeryta – G. Ratzinger, M. Hesemann, *Mój brat Papież*, przeł. K. Markiewicz, Kraków 2012. Warte uwagi są również: P. Seewald, *Benedykt XVI. Portret z bliska*, przeł. G. Popek, Kraków 2006; E. Guerriero, *Świadek Prawdy*, przeł. J. Tomaszak, Kraków 2018.

²⁴ Por. *Sól ziemi* [rozm. Peter Seewald], JROO XIII/1, s. 236; *Bóg i świat*, JROO XIII/2, s. 775-776.

brat papieża emeryta, Georg Ratzinger, mały Joseph wzrastał w atmosferze głębokiej religijności. Rodzice codziennie modlili się z trójką swoich dzieci²⁵ i kilkakrotnie zabierali je na pielgrzymkę do sanktuarium maryjnego w Altötting²⁶. W wywiadzie *Sól ziemi* tak kardynał wspominał swoje rodzinne wychowanie religijne: „Religia była składnikiem naszego życia. Już choćby dzięki wspólnej modlitwie. Modliliśmy się przed każdym posiłkiem. Jeśli pozwalał na to rytm zajęć szkolnych, to codziennie chodziliśmy na Mszę. W niedzielę chodziliśmy razem do kościoła. W późniejszych czasach, gdy ojciec przeszedł na emeryturę, odmawialiśmy różaniec...”²⁷. W swojej autobiografii napisanej w 1977 roku wyznał, że od dzieciństwa był zafascynowany liturgią i zgłębianie rzeczywistości odkrywającej się w czasie celebracji było to dla niego dużym przeżyciem²⁸. To wzrastanie w atmosferze modlitwy miało decydujący wpływ nie tylko na rozwój życia duchowego przyszłego papieża, ale być może miało znaczenie dla przetrwania całej rodziny Ratzingerów. Wśród studentów zgromadzonych wokół młodego profesora krążyła historia opisująca próbę zamachu na ojca przyszłego papieża: gdy potencjalny zamachowiec zbliżył się do domu Ratzingerów, zobaczył przez okno, że żandarm z całą rodziną modli się na klęczkach. Jak wyznał, nie mógł zmusić się do zastrzelenia ojca rodziny, który modlił się wspólnie z żoną i dziećmi²⁹.

Również życie dorosłe bawarskiego teologa było zanurzone w nurcie modlitwy osobistej i modlitwy Kościoła. Jak sam wyznał, modlitwa jest dla niego koniecznością, stanowiącą jeden z absolutnie fundamentalnych elementów jego życia³⁰. W kilku wywiadach odnosił się do swej codziennej modlitwy. Osoby mogące obserwować go w czasie jego modlitw wskazywały na żarliwość praktyk modlitewnych kardynała. Jeden z współpracowników kardynała prefekta tak sformułował swoje obserwacje: „Częstokroć [...] kardynał udaje się do pałacowej kaplicy, by tam się modlić i medytować. Jest w nim bezustanna potrzeba wkorzeniania naszej codziennej pracy [...] w chrześcijaństwo przeżywane jako służba Ludowi Bożemu”³¹.

²⁵ G. Ratzinger, M. Hesemann, *Mój brat...*, s. 52-53.

²⁶ Tamże, s. 19.

²⁷ *Sól ziemi...*, s. 232.

²⁸ *Moje życie...*, s. 21-23.

²⁹ D.V. Twomey, *Pope Benedict XVI. The Conscience of Our Age. A Theological Portrait*, San Francisco 2007, s. 146.

³⁰ *Sól ziemi...*, s. 203.

³¹ *Raport o stanie wiary* [rozm. V. Messori], JROO XIII/1, s. 39.

Również obecne życie papieża emeryta jest przepełnione modlitwą. Jak sam wyznał, jego pragnieniem było, by po rezygnacji kontynuować swoją służbę Kościołowi właśnie przez posługę modlitwy³². Jak zauważa emerytowany ordynariusz opolski: „Nauczyciel wiary i modlitwy sam stał się orantem, modlącym się za swego następcę, Kościół i świat”³³. Jak widać życie badanego teologa było i jest przepełnione modlitwą.

Drugim aspektem istotnym dla wyboru tego, a nie innego teologa, jest sposób, w jaki zajmował się on zgłębianiem prawdy objawionej zawartej w Piśmie Świętym i w Tradycji. Częściowo scharakteryzowaliśmy jego teologię w poprzednim punkcie, ale istotne jest również to, że temat modlitwy pojawiał się wielokrotnie w obszarze badań bawarskiego teologa. Joseph Ratzinger w przedmowie do wprowadzającego tomu edycji swoich dzieł wyznaje, że jako kierunek swych studiów obrał teologię fundamentalną, bo chciał przeanalizować pytanie: Dlaczego wierzymy? W pytaniu tym od samego początku zawarte było jednak inne: pytanie o poprawną odpowiedź, którą człowiek ma udzielić Bogu³⁴. Chociaż poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie zaprowadziło bawarskiego teologa w dziedzinę liturgiki, to w swoim dorobku naukowym i duszpasterskim poświęcił on dużo pracy szeroko rozumianemu zagadnieniu modlitwy. Również jako papież nie przestawał zajmować się kwestią relacji człowieka do swego Stwórcy. W pierwszych zdaniach Wstępu ukazana została powszechna potrzeba zdrowej nauki o możliwościach i sposobach nawiązywania relacji z Bogiem. Wychodząc naprzeciw potrzebom wiernych, papież na przestrzeni wieków wypowiadali się nie tylko w sprawach dogmatycznych i dyscyplinarnych, ale również w sprawach dotyczących życia modlitewnego chrześcijan. Papież Benedykt XVI również podjął ten obowiązek. Nauczanie o modlitwie zaczął od kontynuowania zapoczątkowanego przez Jana Pawła II cyklu śródownych katechez na temat psalmów i pieśni Liturgii Godzin. Katechezy te kontynuował prawie cały rok. Z kolei pod koniec pontyfikatu w ramach śródownych katechez, z własnej inicjatywy, zaproponował *Szkołę modlitwy*. Był to cykl katechez, które rozpoczął 4 maja 2011 r. i ze względu na rozpoczynający się Rok Wiary przerwał 3 października 2012 r. Widać więc, że temat

³² *Ostatnie rozmowy*, s. 31.

³³ A. Nossol, *Wstęp*, PNNM, s. 4.

³⁴ *Przedmowa do wprowadzającego tomu moich pism*, JROO XI, s. 2.

modlitwy chrześcijańskiej wracał w nauczaniu i pracy naukowej naszego teologa na przestrzeni sześćdziesięciu lat.

Jest jeszcze jedna cecha teologii Bawarczyka, przemawiająca za podjęciem takiego, a nie innego tematu badań. Otóż jak zauważył Jerzy Szymik, nauczanie badanego autora zawiera pięć istotnych elementów: egzystencjalny problem, odpowiedź Objawienia, diagnoza i ambiwalencja współczesności, teologalne rozwiązanie i eklezjalny kontekst całości³⁵. Jak widać myśl bawarskiego teologa nie obraca się wyłącznie w obszarach abstrakcji, dalekich od codziennego życia. Jego nauczanie charakteryzuje się takim powrotem do źródeł, które jest równocześnie służbą teraźniejszości, czyli aktualizacją Tradycji³⁶. Nie stawiając sobie za cel stworzenia własnego domkniętego systemu teologicznego, teolog ten potrafił czerpać i twórczo przekazywać wiedzę wynikającą z różnych doświadczeń, będących udziałem chrześcijan na przestrzeni dwóch tysięcy lat³⁷. Konfrontacja Ewangelii ze zmieniającą się sytuacją historyczną zaowocowała powstaniem różnych szkół duchowości chrześcijańskiej³⁸. Ratzinger z jego zdolnością do analizy i syntezy potrafi wydobyć z różnych koncepcji modlitwy to, co jest istotne dla współczesnego człowieka. Właśnie ta umiejętność przełożenia ugruntowanego w Piśmie i Tradycji nauczania może być kluczowa dla rozumienia fenomenu modlitwy, który przecież może podlegać różnego rodzaju zniekształceniom, spowodowanych odejściem od pełni nauki Kościoła.

5.

Z tytułu dysertacji pozostało do wyjaśnienia jedynie słowo: *pisma*. Pod tym pojęciem kryje się całość opublikowanego dorobku naukowego i duszpasterskiego Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Wielkim ułatwieniem pracy nad teologią papieża emeryta jest fakt, że z inicjatywy kręgu bliskich mu osób została podjęta gigantyczna praca zebrania i usystematyzowania całości jego dorobku teologicznego. Również fakt,

³⁵ TB I, s. 8.

³⁶ Tamże.

³⁷ Ta wolność w podejściu do dziedzictwa teologicznego powstałego na przestrzeni dwóch tysięcy lat została doceniona m.in. przez G. Pella, który w przedmowie do książki australijskiej teolog T. Rowland napisał o bawarskim teologu: „He is not the prisoner of any school”. Należy zgodzić się z australijskim kardynałem, ale wypadłoby dodać, że Ratzinger nie tylko nie jest niewolnikiem jakiegokolwiek ze szkół, ale z wielką wolnością korzysta z ich dorobku, por. G. Pell, *Foreword*, w: J. Rowland, *Ratzinger's faith. The theology of Pope Benedict XVI*, Oxford 2008, s. XII.

³⁸ Por. J. Aumann, *Zarys historii duchowości*, przeł. J. Machniak, Kielce 1993, s. 18.

że teolog został wybrany na Stolicę Piotrową, wiązał się z skrupulatnym zbieraniem wszelkich jego wypowiedzi pisemnych, jak i nauczania pasterskiego przez odpowiednie służby Stolicy Apostolskiej. Można więc uznać, że dostęp do tychże pism jest ułatwiony, chociaż świadomość ogromu dzieła bawarskiego teologa może napełniać nieśmiałością.

6.

Przedstawienie znaczenia poszczególnych terminów, z których składa się tytuł dysertacji, prowadzi nas do sformułowania problemu badawczego. Skoro, jak wykazaliśmy powyżej, możemy powiedzieć o emerytowanym biskupie Rzymu, że całe jego osobiste, duszpasterskie i naukowe życie jest przepełnione modlitwą, to powstaje pytanie: Jaką teologię modlitwy możemy odnaleźć w nauczaniu J. Ratzingera/ Benedykta XVI?

Joseph Ratzinger jest uznawany za jednego z najbardziej wybitnych teologów XX wieku, a jego nauczanie wydaje się być coraz częściej zgłębiane przez teologów. Świadczą o tym liczne prace naukowe, mające za przedmiot badań refleksję teologiczną bawarskiego teologa, zwłaszcza prace, które powstały w ostatnim czasie. Mimo widocznego wzrostu zainteresowania teologów, jest jednak ciągle widoczny brak prac badawczych poświęconych interesującej nas problematyce. Chociaż wiele tematów z teologii Bawarczyka zostało już opracowanych, zastanawia fakt, że kwestia jego teologii modlitwy została dotychczas potraktowana w sposób pobieżny. Być może powodem jest to, że temu tematowi nie poświęcił on jakichś obszernych monografii, do czego szerzej będzie trzeba się odnieść przy przedstawieniu literatury źródłowej.

Nie byłoby jednak zgodne z prawdą stwierdzenie, że nic w interesującej nas tematyce nie zostało już przebadane. Na gruncie polskojęzycznych opracowań interesującego nas zagadnienia wskazać należy trylogię *Theologia benedicta* autorstwa ks. prof. Jerzego Szymika. Zwłaszcza paragraf w całości poświęcony modlitwie zasługuje na uwagę wszystkich zainteresowanych teologią modlitwy Bawarczyka³⁹. Śląski badacz dokonuje syntezy nauczania bawarskiego teologa na temat modlitwy, ze szczególnym uwzględnieniem chrystologii modlitwy chrześcijańskiej⁴⁰. Należy

³⁹ TB III, s. 297-320.

⁴⁰ Pokrewna refleksja tegoż autora, zob. J. Szymik, *Tak, Ojciec. Chrystologia modlitwy w ujęciu Josepha Ratzingera / Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce” 9,2 (2015), s. 5-21.

zaznaczyć, że książka śląskiego teologa poety w kilku miejscach będzie stanowiła oparcie dla naszych badań. Z kolei ks. prof. Marek Pyc w artykule *Refleksja nad modlitwą Jezusa Chrystusa w pismach Josepha Ratzingera/Benedykta XVI* dokonuje przekrojowej prezentacji modlitwy Jezusa Chrystusa w kontekście duchowej chrystologii papieża⁴¹. Również inne artykuły stanowią cenny wkład w sprawę przeanalizowania jego teologii pod kątem interesującej nas tematyki. W literaturze niemieckojęzycznej zwraca uwagę hasło *Gebet* w *Leksykonie Benedykta XVI* opracowanym przez Stefana v. Kempis. Chociaż opracowanie tematu modlitwy ma w tym przypadku charakter wyłącznie hasłowy i popularyzatorski, to jednak stanowi dobry punkt wyjścia dla dalszych badań⁴². Przedstawione opracowania mają bez wątpienia swoją wartość i mogą posłużyć jako inspiracja do głębszych badań teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, ale mając charakter przyczynkowy, nie wyczerpują całego zagadnienia.

7.

Celem niniejszego projektu badawczego będzie próba ukazania głównych nurtów refleksji teologicznej Josepha Ratzingera/Benedykta XVI dotyczącej fenomenu modlitwy. Oczywiście nie chodzi o to, by zebrać i przedstawić w jednym opracowaniu wszystkie fragmenty dzieła teologicznego i duszpasterskiego bawarskiego teologa, w których zajmuje się on ważnym dla nas zagadnieniem. Próba podjęta w dysertacji zakłada uporządkowanie i przedstawienie treści teologii modlitwy Bawarczyka w ich wzajemnym powiązaniu.

Z zagadnieniem modlitwy chrześcijańskiej związana jest szeroko rozumiana problematyka. Przede wszystkim należy odpowiedzieć nie tylko na pytanie, jaka jest teologia modlitwy wyłaniająca się z dorobku bawarskiego teologa. Refleksji należy poddać kwestię, czy w ogóle można mówić o jednym spójnym systemie obecnym w dziełach Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, w których dotyka on problemu modlitwy chrześcijańskiej? Jeśli natomiast okaże się, że w swoim dziele nie przedstawił on wprost spójnego systemu, to czy jest możliwa jego rekonstrukcja na podstawie

⁴¹ M. Pyc, *Refleksja nad modlitwą Jezusa Chrystusa w pismach Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, „Studia Gnesnensia” 28 (2014), s. 81-89.

⁴² Por. S. v. Kempis, *Gebet*, w: tegoż, *Benedict XVI. – das lexicon. Von Ablass bis Zölibat*, Leipzig 2007, s. 92-95.

licznych wątków rozproszonych w opracowaniach poszczególnych tematów, którymi zajmował się teolog?

Aby odpowiedzieć na te pytania, należy spróbować odpowiedzieć na bardziej szczegółowe kwestie wchodzące w zakres badanej problematyki. Istotne wydaje się pytanie, jakie wnioski dotyczące modlitwy płyną z wiedzy o tym, kim jest i jaki jest Bóg oraz kim jest i jaki jest człowiek? Ponieważ obraz Boga (teologia) i obraz człowieka (antropologia) mają bezpośredni wpływ na życie modlitewne człowieka, należy postawić pytanie, jaką teologię i antropologię reprezentuje Joseph Ratzinger w kontekście fenomenu modlitwy? Pojawia się również problem, jaki wpływ na modlitwę ma przyjęcie takiego, a nie innego obrazu Boga i człowieka? Interesującym zagadnieniem są też związki cnót teologicznych, które były jedną z przestrzeni badawczych bawarskiego teologa, z modlitwą – ich wzajemne oddziaływanie. Konieczne wydaje się również przeanalizowanie zasad wspólnych dla różnych form modlitwy. W końcu należałoby przedstawić nauczanie autora *Szkoły modlitwy* na temat poszczególnych form modlitwy chrześcijańskiej. Jakie praktyczne rady daje swoim słuchaczom? Ponieważ różni nauczyciele modlitwy mogą podkreślać różne aspekty życia modlitewnego, należy również znaleźć odpowiedź na pytanie – co jest rdzeniem papieskiego nauczania na temat modlitwy? Zajęcie się całą zaprezentowaną problematyką może dać odpowiedź na pytanie – jaka jest teologia modlitwy Josepha Ratzingera/Benedykta XVI?

W tym miejscu można pokusić się o sformułowanie hipotezy badawczej. Wstępna lektura dzieł bawarskiego teologa sugeruje, że zbudował on teologię modlitwy chrześcijańskiej, która charakteryzuje się spójnością, pochodzącą od chrystocentrycznej osnowy różnych wątków wchodzących w jej skład. Teologia ta nie jest w najmniejszym stopniu opresyjna, a więc bardziej sugeruje kierunki i sposoby budowania więzi z Chrystusem, niż nakazuje praktyki stojące w sprzeczności z wizją człowieka i Boga wyłaniającą się z Objawienia. Skoro nie jest ona próbą narzucenia jakiegoś jednego jedynie słusznego schematu życia modlitewnego, lecz zawiera w sobie całe bogactwo refleksji wypracowanej przez dwa tysiące lat istnienia chrześcijaństwa, może być propozycją adekwatną do potrzeb i obaw współczesnego człowieka, który z jednej strony pragnie doświadczenia autentycznej więzi z Bogiem i innymi ludźmi, ale

z drugiej strony może się obawiać utraty wolności i zaprzeczenia swojej wyjątkowości⁴³.

8.

Istnieje potrójna motywacja do podjęcia niniejszego projektu badawczego. Po pierwsze, temat wydaje się być bardzo aktualny. Tezę tę potwierdza z jednej strony kryzys modlitwy, jaki można zaobserwować we współczesnym świecie, z drugiej – badania wskazują na istnienie sporej grupy osób zainteresowanych pogłębieniem swego życia modlitewnego. Osoby te poszukują przewodników na drodze budowania relacji z żywym Bogiem. Jednym z takich przewodników jest bez wątpienia bawarski teolog powołany na Stolicę Piotrową.

Po drugie, za pewnik można przyjąć założenie, że Bóg, znając pragnienie nawiązania z Nim osobowej relacji, będzie podobnie jak na przestrzeni wieków powoływał do współpracy z Sobą ludzi, mających pomóc człowiekowi naszych czasów zbudować żywą relację ze Stwórcą. Być może w wyborze teologa na Stolicę Piotrową można dostrzec odpowiedź Boga na powszechne pragnienie odnowy tej podstawowej dla każdego człowieka relacji. Jeżeli uznamy, że Bóg chce zwrócić uwagę na jakiś aspekt budowania relacji z Sobą przez dzieło teologiczne Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, to warto poddać refleksji teologicznej papieskie nauczanie na ten temat.

Po trzecie, w związku z ewidentnym brakiem szerszego opracowania interesującego nas zagadnienia, staje się widoczna potrzeba refleksji nad dorobkiem wybitnego Bawarczyka w dziedzinie modlitwy chrześcijańskiej. Potrzebna jest refleksja systematyczna, próbująca objąć cały dorobek teologa w danej dziedzinie.

Współczesny człowiek wydaje się być zainteresowany wyłącznie praktyczną stroną każdego zagadnienia, teoria wydaje się mu mniej potrzebna. W cywilizacji zachodniej częsty jest komunikat, że przede wszystkim trzeba być skutecznym. Również w dziedzinie duchowości ludzie oczekują recepty na „niezawodną” modlitwę.

⁴³ Równocześnie jednak ta wolność i brak schematyzmu wydają się jednak wyraźnym powodem braku możliwości powstania odrębnej szkoły duchowości, mającej swe źródło w teologii i doświadczeniu duchowym J. Ratzingera. Jeśli zgodnie z myślą autorów LDK uznać za konieczne w powstaniu nowej szkoły duchowości wniesienie nowych, charakterystycznych dla niej sposobów przedstawiania świętości chrześcijańskiej i doboru dróg dojścia do świętości, to teologia modlitwy autorstwa papieża z Bawarii wydaje się czerpać swoją moc właśnie z zakorzenienia w powszechności Kościoła, a nie w wyjątkowości i jednorazowości jakiegoś doświadczenia mistycznego, por. M. Chmielewski, *Szkola duchowości*, LDK, s. 851-852.

Współczesny człowiek wydaje się zapominać o tym, że najbardziej skuteczna może być właśnie dobra teoria.

Oczywiście nie można zatrzymać się wyłącznie na refleksji teoretycznej. Systematyzacja i prezentacja całości nauczania Josepha Ratzingera/Benedykta XVI w dziedzinie modlitwy chrześcijańskiej może mieć walor wybitnie praktyczny. Być może można będzie potraktować wyniki badań jako inspirację nie tylko do ożywienia życia modlitewnego osób, które zapoznają się z nimi, ale posłużą one również pomocą w towarzyszeniu innym na drodze do zjednoczenia z Bogiem. Namysł teoretyczny powinien być szczególnie ważny dla wspólnot chrześcijańskich, które nazwane zostały przez Jana Pawła II „szkołami modlitwy”⁴⁴. Niniejsza dysertacja może być pomocna zarówno osobom zainteresowanym pogłębieniem swego życia duchowego, jak również będzie pomocna dla osób, które zawodowo zajmują się pomocą ludziom w nawiązywaniu żywej relacji z Bogiem – chodzi w pierwszym rzędzie o duszpasterzy i katechetów, ale w nie mniejszym stopniu również o rodziców, będących pierwszymi katechetami dla swoich dzieci.

9.

Aby odpowiedzieć na podstawowe dla niniejszej rozprawy pytanie, należy zastosować odpowiednią metodę. W jej doborze należy uważać na swoistą interdyscyplinarność (oczywiście wyłącznie wewnątrzteologiczną) prowadzonych badań. Tematem modlitwy w ujęciu teologicznym zajmuje się teologia duchowości. Najczęściej w środowisku uniwersyteckim funkcjonuje ona albo jako osobna subdyscyplina teologiczna, albo jako część teologii moralnej. Stąd częste jest stosowanie metodologii badań charakterystycznych dla tych działów teologii katolickiej. Przed rozpoczęciem naszych badań należy z całą stanowczością stwierdzić, że mamy do czynienia z dorobkiem teologa zajmującego się przede wszystkim teologią systematyczną w jej ujęciu dogmatycznym i fundamentalnym. Oczywiście dla każdego zapewne jest, że zainteresowania liturgiką charakteryzują się również ujęciem skoncentrowanym przede wszystkim na jej istocie i dopiero wtórnie na formach.

Istotny jest również kontekst uniwersytecki, w jakim powstaje niniejsza dysertacja. Projekt badawczy powstał w Katedrze Teologii Dogmatycznej

⁴⁴ NMI 33.

i Duchowości, stąd ujęcie zagadnienia będzie miało wybitnie dogmatyczny rys. Zdaniem autora pracy w niczym nie umniejszy to jej wartości dla badań wchodzących w zakres teologii duchowości. Wręcz przeciwnie, dogmatyczne „zakotwiczenie” może ustrzec przed fałszywą spirytualizacją, przejawiającą tendencje do ignorowania „twardych danych” teologii zajmującej się poszukiwaniami odpowiedzi na pytania dotyczące istoty naszej wiary⁴⁵. Jak więc zostało to zasygnalizowane, chociaż analizie zostaną poddane wątki wchodzące w obszar badań zarówno teologii moralnej, jak i liturgiki, to metoda badań będzie charakterystyczna dla teologii dogmatycznej, chociaż ze znacznym nachyleniem w stronę teologii duchowości. Stąd też pominięte zostaną rozważania charakterystyczne dla teologii modlitwy w ujęciu teologów duchowości, jak np. kwestia umiejscowienia modlitwy w strukturze życia duchowego lub przedstawienie modlitwy jako synonimu życia duchowego⁴⁶. Poruszanie się na styku obszarów tematycznych należących do różnych subdyscyplin teologicznych wymagać będzie nie tylko przyjęcia określonej metody w badaniach, ale również zachowania dyscypliny pracy.

Najpierw zostanie przeprowadzona krytyka źródeł rozumiana jako analiza tekstów kluczowych w dorobku teologicznym Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Na tym etapie zapewne uda się wyodrębnić poszczególne wątki charakterystyczne dla teologii modlitwy bawarskiego teologa. Należy nadmienić, że trudnością w przeprowadzeniu badań jest fakt, że chociaż Joseph Ratzinger przez długi czas zajmował się problemem modlitwy, to nie pozostawił żadnego obszernego traktatu poświęconego wyłącznie zagadnieniu modlitwy. W związku z powyższym powstaje problem, jak z ogromnego dorobku bawarskiego teologa za pomocą odpowiednich metod wyodrębnić wątki poświęcone teologii modlitwy. Aby sprostać temu zadaniu, konieczne będzie poszerzenie materiału źródłowego z dzieł uznawanych powszechnie za kluczowe w dorobku Bawarczyka o pisma mniej doniosłe, ale pozwalające wiernie odczytać jego poglądy teologiczne. Wśród wielu wątków poruszanych w badaniach profesora, biskupa, prefekta, papieża wybrane zostaną nie tylko te, które dotyczą wprost fenomenu modlitwy, ale również wątki mające wpływ na postrzeganie Boga

⁴⁵ Kontekst powstawania dysertacji prowadzi do takiego ujęcia relacji teologii dogmatycznej i teologii duchowości, które J. Szymik określił jako „dogmatyka w służbie duchowości”, zob. tenże, *M-od-litwa jako od-waga i od-powiedzialność*, w: *Duchowość i modlitwa...*, s. 21.

⁴⁶ Por. J.W. Gogola, *Od Objawienia do zjednoczenia...*, s. 10.

i człowieka w kontekście ich wzajemnej relacji, a także inne, wchodzące w zakres interesującej nas problematyki.

Po przeanalizowaniu tekstu poddane zostaną teologicznej interpretacji, która pozwoli na usystematyzowanie wątków w sposób ukazujący ich wzajemne powiązanie. Jeżeli na tym etapie pracy uda się osiągnąć zamierzony cel, będzie to zinterpretowane jako jednoznaczna poszlaka wskazująca na możliwość istnienia spójnego systemu teologii modlitwy Ratzingera. Autorowi dysertacji znane jest niebezpieczeństwo związane z dokonywaniem wszelkiego rodzaju syntez treści rozsianych po licznych opracowaniach, niebędących monografiami. Polega ono na wybiórczym traktowaniu luźnych wątków, co może się przyczynić do deformacji oryginalnej myśli badanego teologa. Aby uniknąć, na ile się da, tego niebezpieczeństwa, zostanie podjęta próba odnalezienia i przedstawienia klucza hermeneutycznego teologii modlitwy bawarskiego teologa. Według wstępnych, ale popartych rzetelną lekturą intuicji, takim kluczem hermeneutycznym może być chrystologia modlitwy. Jeśli dalsze badania potwierdzą te wstępne intuicje zostanie to odzwierciedlone w korpusie dysertacji.

Podział poszczególnych wątków na grupy tematyczne pozwoli na stworzenie syntezy poszczególnych zagadnień wchodzących w skład interesującej nas problematyki. Podział ten będzie miał na celu w miarę wszechstronną prezentację teologii modlitwy chrześcijańskiej wyłaniającą się z pism J. Ratzingera/Benedykta XVI.

10.

Tak jak zostało to wspomniane, źródłowym materiałem dla badań będą pisma Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Chociaż inna jest ranga wypowiedzi teologa, a inna papieża, w pracy nie będzie w sposób sztuczny rozgraniczane nauczanie Bawarczyka przed i po konklawe z 2005 roku. Źródłem takiej decyzji jest z jednej strony brak wiążących wskazówek dotyczących życia modlitewnego, które zostałyby sformułowane przez papieża Benedykta XVI. Papieskie nauczanie dotyczące modlitwy jest bardziej propozycją pomocy dla poszukujących rady osób, niż sztywnym nakazywaniem takiego, a nie innego sposobu praktykowania modlitwy chrześcijańskiej. Z drugiej strony ciągłość myśli teologicznej jest bardzo wyraźna, chociaż inny bez wątpienia jest ciężar odpowiedzialności spoczywający na barkach profesora akademickiego, biskupa, prefekta Kongregacji Nauki Wiary i papieża.

Pisma Josepha Ratzingera/Benedykta XVI zostały zebrane w dwóch seriach wydawniczych. Dzieła sygnowane imieniem i nazwiskiem zostały zebrane w serii wydawanej przez niemieckie wydawnictwo Herder i ukazują się pod wspólną nazwą *Gesammelte Schriften*. Natomiast nauczanie papieskie wydawane jest przez Watykańskie wydawnictwo Libreria Editrice Vaticana pod wspólną nazwą *Insegnamenti de Benedetto XVI*.

Ponieważ praca powstaje na polskiej uczelni, większość cytowań będzie opartych o polskie tłumaczenia dzieł papieża teologa. Należy w tym miejscu wyrazić uznanie Wydawnictwu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego za podjęcie trudu przełożenia na język polski i wydania serii zainicjowanej przez niemiecki Herder. Jej polski odpowiednik ukazuje się pod tytułem *Opera Omnia Josepha Ratzingera*. Na szczególne uznanie zasługuje fakt ukazywania się poszczególnych tomów polskiej edycji w czasie zbliżonym do jej niemieckiego pierwowzoru. Niestety nic nie wskazuje na to, że podobny los spotka serię watykańską. Chociaż nie możemy oczekiwać wydania całości nauczania papieskiego w serii będącej odpowiednikiem *Insegnamenti*, to jednak należy stwierdzić, że wszelkie dokumenty papieskie są sprawnie tłumaczone i wydawane w języku polskim. Natomiast nauczanie zwyczajne dostępne jest na kartach polskiej edycji „L’Osservatore Romano”.

Tak jak zostało to przedstawione w części wstępu poświęconej metodologii pracy, najpierw zostaną przeanalizowane teksty podstawowe dla naszego zagadnienia. Na szczególną uwagę w dorobku teologa zasługują IV i XI tom dzieł zebranych. Pierwszy z nich zawiera kluczową dla zrozumienia dorobku bawarskiego teologa książkę *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, oraz cały dział D poświęcony w całości modlitwie chrześcijańskiej, ze szczególnym uwzględnieniem tekstu *Teologiczne ugruntowanie modlitwy i liturgii*⁴⁷. Drugi z dwóch wspomnianych tomów zaczyna się od równie ważnej publikacji dotyczącej teologii liturgii pt. *Duch liturgii. Wprowadzenie*.

Jeśli chodzi o nauczanie papieża Benedykta XVI, to jako materiał źródłowy posłużą nam teksty zamieszczone w polskim wydaniu „L’Osservatore Romano”. Tekstami kluczowymi będą jednak katechezy wygłoszone w czasie audiencji

⁴⁷ Wagę tego tekstu podkreśla fakt włączenia go do książki zawierającej w sobie kluczowe pisma i przemówienia bawarskiego teologa, zob. *The Essential Pope Benedict XVI. His Central Writings and Speeches*, red. J.F. Thornton, S.B. Varenne, San Francisco 2008, s. 155-166.

generalnych w dniach od 4 maja 2011 r. do 3 października 2012 r. Wszystkie one były poświęcone tematowi modlitwy i doczekały się wydania w Polsce przez opolskie Wydawnictwo św. Krzyża⁴⁸.

W drugim etapie badań do tekstów źródłowych zostaną zaliczone inne dzieła bawarskiego teologa, które również są zawarte w tych dwóch seriach wydawniczych. Już wstępny ogląd literatury wskazuje jednak na potrzebę uzupełnienia bazy źródłowej o inne teksty Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Potrzeba ta wynika z faktu, że seria Herdera jest ciągle niezakończona i teksty będące w obszarze naszych zainteresowań, które wejdą do tomów III, V i XV jeszcze się nie ukazały. Z tego powodu opracowywane będą z wydań dostępnych obecnie i z oczywistych względów nie mogą być cytowane za *Opera Omnia*.

W tym miejscu należy również poruszyć kwestię sposobu cytowania, które będzie użyte w naszej dysertacji. Wydaje się, że najłatwiejszym rozwiązaniem jest podawanie w przypisie dolnym numeru tomu i strony. Dane te są absolutnie wystarczające i dla innych badaczy teologii Bawarczyka nie są potrzebne inne namiary, gdyż zapewne mają oni dostęp zarówno do serii niemieckiej, watykańskiej, jak i do ich polskich odpowiedników. Autor niniejszej dysertacji żywi jednakże nadzieję, że temat modlitwy jest na tyle istotny dla wiernych niebędących teologami, że pracą zainteresują się osoby niezwiązane zawodowo z uprawianiem najpiękniejszej dyscypliny naukowej, jaką bez wątpienia jest teologia. Dla czytelników niemających dostępu do wyżej wymienionych serii wydawniczych wielkim ułatwieniem mogłoby być umieszczenie w przypisie nazwy dzieła, artykułu lub pojedynczej katechez. Taka metoda prezentowania przypisów pozwoli im, jeśli zechcą pogłębić jakiś temat i sięgnąć do źródeł, na szybkie dotarcie do wybranego tekstu czy to w zasobach internetu, czy też sięgając po pojedyncze, wydane jako osobne pozycje, książki autorstwa naszego teologa. Czymś łatwiejszym wydaje się dotarcie do np. wywiadu *Światłość świata* niż poszukiwanie dostępu do XIII tomu *Opera Omnia Josepha Ratzingera*, który niestety jest dostępny w niewielu bibliotekach. Również dotarcie do poszczególnych myśli w nauczaniu papieskim może być ułatwione jeśli podane zostaną nazwy poszczególnych katechez, a nie tylko numery stron w konkretnych zbiorach tekstów.

⁴⁸ PNNM.

11.

Struktura dysertacji przedstawia się w następujący sposób: najpierw zostanie zaprezentowany *Prolog*, będący zarazem kluczem hermeneutycznym pozwalającym właściwie zrozumieć teologię modlitwy bawarskiego teologa.

W pierwszym rozdziale, który zostanie zatytułowany *Teologiczne podstawy modlitwy chrześcijańskiej*, zamieszczone będą kluczowe wątki teologiczne i antropologiczne, mające wpływ na poprawne rozumienie teologii modlitwy bawarskiego teologa. Zostanie uwidocznione przede wszystkim przekonanie, że modlitewny dialog ma swoje źródło w dialogu wewnątrztrynitarnym. Z objawionej prawdy o Trójosobowym Bogu wynika możliwość wchodzenia w dialog ze Stwórcą. W świetle Trójcy Świętej ukazana zostanie prawda o człowieku, ze szczególnym uwzględnieniem jego cech ułatwiających, ale również utrudniających modlitwę.

Drugi rozdział, zatytułowany *Teologiczne zasady modlitwy chrześcijańskiej*, zostanie poświęcony zagadnieniom zasad wspólnych dla różnych form modlitwy chrześcijańskiej. Zaprezentowane będą punkty wyjścia istotne w prowadzeniu życia modlitewnego oraz dynamika modlitwy. Następnie zwrócimy uwagę na owoce modlitwy w życiu osobistym i wspólnotowym oranta. Struktura drugiego rozdziału opiera się na kwestii powiązania cnót teologalnych z modlitwą chrześcijańską.

Rozdział pt. *Teologiczne formy modlitwy chrześcijańskiej*, jak sama nazwa wskazuje, zostanie poświęcony na omówienie poszczególnych form. Kluczem systematyzującym treści związane z tym zagadnieniem będzie kwestia przynależności do oficjalnej modlitwy Kościoła.

Wybór takiej struktury dysertacji wydaje się zapewniać całościowe i usystematyzowane przedstawienie wyników prowadzonych badań. Jak widać z przedstawionego planu, prezentacja rozpocznie się od ukazania fundamentalnej myśli będącej źródłem przyjętej hermeneutyki. Wizja teologiczna i antropologiczna będzie stanowiła podstawę, na której opiera się dalsza prezentacja wątków teologii modlitwy uwzględniająca zarówno treści ogólne, jak i szczegółowe odnoszące się do modlitwy chrześcijańskiej. Wybór takiej struktury ma znaczenie nie tylko porządkujące, ale również duszpasterskie. Jeżeli do dysertacji dotrze osoba zainteresowana tematem ze względów osobistych, przejście w refleksji od podstaw do poszczególnych form może ułatwić jej rozwój na drodze modlitwy.

12.

Na koniec niech wolno będzie autorowi przedstawić osobiste motywacje skłaniające go do podjęcia tego niecodziennego wyzwania, jakim jest próba opracowania i przedstawienia teologii modlitwy autorstwa Josepha Ratzingera/Benedykta XVI.

Podjęcie studiów doktoranckich miało miejsce w czasie, gdy autor był zaangażowany w duszpasterstwo parafialne jako jeden z odpowiedzialnych za kierunek rozwoju Parafialnych Komórek Ewangelizacyjnych. Kontakty osobiste zarówno z ludźmi związanymi ze wspólnotą, jak i poprzednie doświadczenia formacyjne uświadomiły autorowi wagę kwestii modlitwy w życiu poszczególnych chrześcijan. Dane mu było na przestrzeni lat zaobserwować wspólnoty parafialne, które nie tylko nie rozwijały się, ale można powiedzieć, że wchodziły w okresy długotrwałej stagnacji i śmierci duszpasterskiej. Często było to związane z odejściem od charyzmatu założycielskiego lub zamykaniem się na nowe osoby zainteresowane daną wspólnotą lub ruchem. Kluczowy wydawał się jednak problem braków w modlitwie osobistej członków tych wspólnot. Brak ten prowadził do utraty wiary, co miało swoje konsekwencje w zmianie postępowania wewnątrz grupy, ale było widoczne również w relacjach z osobami nienależącymi do danej wspólnoty.

Również zmagania z Bogiem i o Boga w życiu osobistym stanowiły źródło poszukiwań zdrowej nauki dotyczącej sposobów budowania relacji z Najwyższym. W tekstach dotyczących modlitwy autorstwa bawarskiego teologa autora tych słów urzekła jasność przekazu, unikanie mglistości ubierającej się w szaty fałszywego mistycyzmu. Również zakorzenienie biblijne oraz szeroki ogląd teologiczny profesora, biskupa, papieża dawały poczucie bezpieczeństwa, że wnioski dla życia modlitewnego płynące z lektury jego pism mają fundament w zdrowej nauce Kościoła.

Dalsze zaangażowanie duszpasterskie, w tym przyjęcie święceń diakonatu i łączenie posługi z odpowiedzialnością za własną rodzinę (a więc również wychowanie dzieci do relacji z Bogiem), ukazało jasno potrzebę uporządkowania własnej wiedzy i doświadczeń związanych z tą podstawową relacją. W byciu duchownym zanurzonym, jak się wydaje, w większym stopniu niż kapłani w rzeczywistości świeckiej modlitwa stanowi kwestię fundamentalną. Chociaż prawdą jest, że właściwie w życiu każdego człowieka modlitwa nie jest dodatkiem rozumianym jako jedna z wielu możliwości, ale

jak nauczał papież – jest „sprawą życia i śmierci”⁴⁹. W życiu duchownego modlitwa zajmuje jednak szczególne miejsce. Świadczą o tym jasne słowa, które skierował Benedykt XVI do diakonów i kapłanów swojej diecezji: „Musimy nauczyć się przewycięzać samych siebie, rezygnować z naszego życia i dawać je właśnie w działaniu. Lecz aby to wszystko rzeczywiście w nas się dokonywało, aby rzeczywiście nasze działanie było samo w sobie naszą ascezą i naszym oddaniem, aby to wszystko nie pozostało jedynie w sferze pragnień, potrzebujemy bez wątpienia chwil pozwalających wzmocnić nasze siły, także fizyczne, a także czasu na modlitwę i medytację, aby spojrzeć w swoje wnętrze i odnaleźć w sobie Pana. Dlatego poświęcanie czasu na przebywanie w obecności Boga na modlitwie jest prawdziwie pierwszorzędnym wymogiem duszpasterskim, a nie czymś ubocznym w stosunku do pracy duszpasterskiej”⁵⁰.

Przekaz jak zawsze u bawarskiego teologa jest jasny i skupiony na istocie. Takiego jasnego przekazu i uporządkowanego zakorzenienia w rzeczywistości eklezjalnej, przekładającego się na uprawianie teologii bliskiej życiu współczesnego człowieka autor dysertacji pragnie nauczyć się od wybitnego teologa, wrażliwego duszpasterza i genialnego diagnosty współczesności – Josepha Ratzingera/Benedykta XVI.

⁴⁹ *Modlitwa w życiu chrześcijanina*. [Modlitwa maryjna, 4.03.2007], OsRomPol 4 (2007), s. 47.

⁵⁰ *Więź z Chrystusem fundamentem waszego życia i apostołatu*. [Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem diecezji rzymskiej w bazylice św. Jana na Lateranie, 13.05.2005], OsRomPol, 7-8 (2005), s. 12-13.

Prolog

Teologia modlitwy jako chrystologia modlitwy

Czymś naturalnym i oczywistym w chrześcijaństwie jest fakt, że podejmując refleksję nad jakąkolwiek dziedziną życia, na pewnym etapie rozważań pojawia się odniesienia do osoby Jezusa Chrystusa. Tak samo dzieje się w refleksji teologicznej każdego wielkiego teologa. Nie jest więc niczym zaskakującym, że również Joseph Ratzinger w swych badaniach nieustannie odnosił się do postaci Zbawiciela. Nie mogło być inaczej, skoro chrystologia Bawarczyka jest zaliczana do „chrystologii sensu”, która w historycznej osobie Jezusa widzi wypowiedź Boga, nadającą sens każdemu wydarzeniu i całej historii.

Nie tylko w publikacjach chrystologicznych, lecz również w całości swego dorobku Joseph Ratzinger ciągle nawiązywał do osoby Mistrza z Nazaretu. Również w refleksji poświęconej zagadnieniu modlitwy chrześcijańskiej był wyraźnie chrystocentryczny. Co więcej uprawiana przez niego chrystologia bywa nazywana „chrystologią duchową”, a więc chrystologią, która wyrasta z refleksji nad modlitwą Jezusa i ma prowadzić do duchowego spotkania z Mistrzem⁵¹. Według bawarskiego teologa właśnie w słowach modlitwy Chrystusa możemy odkryć Jego istotę. W relacji do Ojca ukazuje się to, kim Jezus jest w najgłębszym rdzeniu swego istnienia⁵². Samo poznanie intelektualne tożsamości Mistrza z Nazaretu nie jest jednakże jedynym i głównym celem chrystologii uprawianej przez Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Wyraźnie zaznaczył to we wstępie do książki *Jezus z Nazaretu*. Jak sam podaje,

⁵¹ Szerzej zagadnienie chrystologii duchowej w ujęciu bawarskiego teologa przedstawia M. Pyc, zob. *Chrystologia duchowa Benedykta XVI*, w: *Teologiczna doniosłość pontyfikatu Benedykta XVI*, red. A. Wojtczak, Poznań 2014, s. 71-87.

⁵² Por. *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, JROO VI/1, s. 132-133.

doprowadzenie do spotkania z Jezusem było główną motywacją napisania trylogii⁵³. Można więc stwierdzić, że tak jak nie jest możliwe, aby przedstawić pełną chrystologię bez refleksji nad modlitwą Jezusa, tak też nie ma możliwości zrozumienia modlitwy chrześcijańskiej bez chrystologii.

Na kongresie chrystologicznym zorganizowanym przez CELAM we wrześniu 1982 roku w Rio de Janeiro Joseph Ratzinger w ramach referatu *Chrystologiczne punkty orientacyjne*⁵⁴, powołując się na Łukaszową perykopę, przedstawiającą przemienienie Jezusa (zob. Łk 9,28-36), postawił śmiałą tezę, że „wszystkie wypowiedzi o Chrystusie, cała chrystologia, nie są niczym innym jak wykładnią Jego modlitwy”⁵⁵. Pozornie mogłoby się wydawać, że jest to ograniczenie całości chrystologii do tylko jednego jej wycinka. Lecz argumentacja przedstawiona w ramach referatu wskazuje na to, że to, co możemy powiedzieć o najgłębszej istocie osoby Zbawiciela, jest rzeczywiście interpretacją Jego modlitwy⁵⁶. Innymi słowy to modlitwa Chrystusa rzuca światło na całość Jego osoby.

W katechezie wygłoszonej 30 listopada 2011 roku Benedykt XVI cytuje jeden z tytułów *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, który brzmi – „Modlitwa w pełni się objawia i urzeczywistnia w Jezusie” (541–547)⁵⁷. Wspomniany przez papieża tytuł nie tylko wyraża prawdę, że Jezus jest Mistrzem modlitwy, chociaż Jego nauczanie w gruncie rzeczy jest o tym, jak zwracać się do Boga. Słowa te pokazują również, że aby zrozumieć czym jest modlitwa chrześcijańska, trzeba przyjąć pewien klucz interpretacyjny, a kluczem tym jest chrystologia modlitwy. Celem prologu jest ukazanie klucza hermeneutycznego niezbędnego do poprawnego zrozumienia nauczania Josepha Ratzingera/Benedykta XVI na temat modlitwy chrześcijańskiej.

⁵³ Tamże, s. 128.

⁵⁴ *Chrystologiczne punkty orientacyjne*, JROO VI/2, s. 632-657.

⁵⁵ Tamże, s. 637.

⁵⁶ Zob. tamże, s. 633-641.

⁵⁷ *Okna otwarte na niebo* [Audiencja generalna, 30.11.2011], PNNM, s. 112.

a. Dialog z Ojcem jako centrum życia Jezusa

W wyżej wspomnianym referacie Joseph Ratzinger stwierdza, że „centrum życia i osoby Jezusa stanowi Jego stała komunikacja z Ojcem” i na kolejnych stronach przedstawia argumenty przemawiające za tym stwierdzeniem⁵⁸. Według niego pierwotny Kościół, szukając odpowiedzi na pytanie – Kim jest Jezus? – próbował zaszeregować Go do jednej ze znanych kategorii. Pierwszą próbą przyporządkowania postaci Zbawiciela do znanych współczesnym kategorii było wyznanie Piotra, że Jezus jest Mesjaszem. Chociaż „wyznanie Piotra dawało orientację podstawową i przez wiernych uznana za drogowskaz”⁵⁹, to jednak nie można było uznać jej za wystarczającą. Jak słusznie zauważył autor referatu, na niewystarczalność tej formuły wskazuje spór, który zaistniał między Jezusem i Piotrem od razu po złożonym wyznaniu. Wydarzenia, które zapowiadał Jezus, nie mieściły się w ramach wyobrażeń Piotra dotyczących postaci Mesjasza (por. Mk 8,31-33). Wynika z tego, że nawet użycie terminu „Mesjasz”, który był dobrze znany w Izraelu, nie pozwoliło w pełni wyrazić tożsamości Jezusa. Z tym terminem związane były pewne wyobrażenia, które Zbawiciel swoją działalnością przekraczał. Podobne problemy wiązały się z przyporządkowaniem osoby Nazarejczyka do innych znanych kategorii. Także określanie Jezusa jako Proroka, Kapłana, Parakleta, Anioła, Pana nie odzwierciedlały w pełni Jego istoty⁶⁰.

Według Josepha Ratzingera jednomyślne świadectwa Ewangelii mówią o tym, że istotą osoby Jezusa była Jego rozmowa z Ojcem⁶¹. Zwłaszcza św. Łukasz mocno podkreślał wagę modlitwy w życiu Jezusa. Autor *Szkiców o chrystologii duchowej* na potwierdzenie swojej tezy podaje trzy przykłady zaczerpnięte z Ewangelii według św. Łukasza.

Odwołując się do powołania Dwunastu (por. Łk 6,12-17), widząc w ich symbolicznej liczbie zaczątek nowego ludu Bożego, Ratzinger stwierdza, że w refleksji teologicznej należy uznać ten moment za początek Kościoła. W kontekście

⁵⁸ *Chrystologiczne punkty...*, s. 633-639.

⁵⁹ Tamże, s. 634.

⁶⁰ Tamże, s. 634.

⁶¹ Tamże, s. 635. D. Szczerba w *Praktycznym leksykonie modlitwy* słusznie zauważa, że modlitwa nie była potrzebna Jezusowi dla moralnego doskonalenia, lub poszerzania świadomości. Czas modlitwy był dla Mistrza z Nazaretu czasem „komunii i więzi, którego nigdy nie pozwolił sobie odebrać”, zob. D. Szczerba, *Praktyczny leksykon modlitwy*, Kraków 2008, s. 6.

interesującego nas tematu zauważa, że według Łukasza wybór Dwunastu spośród uczniów podążających za Mistrzem z Nazaretu został poprzedzony całonocną modlitwą Jezusa. A więc powołanie Apostołów, a tym samym narodziny Kościoła, mają swoje źródło w dialogu Ojca z Synem⁶².

Jako drugi przykład wymienia opis początków chrześcijańskiego wyznania wiary. Wspomniane już wyznanie wiary Piotra jednoczy Kościół, a sam Szymon rzeczywiście staje się Piotrem, czyli Opoką jedności Kościoła. Ważne są okoliczności, w jakich według Łukasza dochodzi do tego wyznania wiary. Ratzinger zauważa, że Jezus w czwartej Ewangelii stawia pytanie o stosunek uczniów do Niego dopiero w momencie, gdy uczniowie zaczęli już „uczestniczyć w skrytości Jego modlitwy”⁶³. Wynika z tego, że Piotr zrozumiał istotną prawdę o Jezusie dopiero po tym, gdy zobaczył modlitewne zjednoczenie swego Mistrza z Ojcem. Według kardynała oznacza to, że to, kim jest Jezus, widzimy dopiero wtedy, kiedy widzimy Go na modlitwie⁶⁴.

Jako trzeci przykład w referacie została przedstawiona historia przemienienia Jezusa. Wśród synoptyków tylko Łukasz zwraca uwagę na fakt, że Jezus przemienił się na modlitwie (por. Łk 9,29). Według Josepha Ratzingera autor czwartej Ewangelii chce pokazać, że przemienienie uzewnętrznia to, co w rzeczywistości dzieje się w czasie dialogu Jezusa ze swoim Ojcem – uczestnictwo w światłości Boga. To uczestnictwo jest zarazem „patrzeniem oczami Boga i dlatego wyjawia ukryte tajemnice”⁶⁵, stanowiąc prawdziwe źródło przepowiadania Zbawiciela. Z tego uczestnictwa wyrasta przepowiadanie Jezusa. Patrząc oczami Boga i poznając prawdę dostępną Bogu, Jezus może głosić z mocą i autorytetem niedostępnym dla Uczonych w Piśmie⁶⁶.

Oprócz przykładów przytoczonych w referacie, w Ewangeliach zostały opisane liczne sytuacje, w których uczniowie widzieli Jezusa na modlitwie. Ich Nauczyciel modlił się rano i wieczorem, potrafił także spędzić na modlitwie całą noc. Apostołowie widzieli Go modlącego się w czasie chrztu w Jordanie, w czasie rozmnożenia chleba i jak czynił inne cuda. Jezus modlił się błogosławiąc dzieci, podczas Ostatniej Wieczerzy, w Ogrójcu, na krzyżu, po zmartwychwstaniu. Ewangelie bardzo często przedstawiają sytuacje, w których Jezus spontanicznie zwraca się do swego Ojca.

⁶² Por. *Chrystologiczne punkty...*, s. 635-636.

⁶³ Tamże, s. 636.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Tamże, s. 637.

⁶⁶ Por. tamże, s. 636; *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, s. 132-133.

Można powiedzieć, że życie Mistrza z Nazaretu było przepełnione modlitwą. Według Josepha Ratzingera należy stwierdzić, że cała działalność Jezusa ma swoje źródło w modlitwie⁶⁷.

Już jako papież, rozwijając wątek modlitwy w życiu Jezusa, wskazał na wyjątkowość relacji z Bogiem zapowiedzianą w Księdze Powtórzonego Prawa. Tematowi tej zapowiedzi poświęcił całe *Wprowadzenie* do pierwszego tomu swojej trylogii⁶⁸. Wśród wielu zapowiedzi mesjańskich pojawia się zapowiedź nowego Mojżesza. Co więcej, w postaci Mojżesza podkreślona została jego funkcja prorocka, a nie przywódcza. W osiemnastym rozdziale Bóg przez Mojżesza obiecuje wzbudzenie w Narodzie Wybranym proroka podobnego do Mojżesza (por. Pwt 18,15). W swojej egzegezie papież łączy ten fragment z fragmentem z zakończenia księgi, który stwierdza, że „nie powstał więcej w Izraelu prorok podobny do Mojżesza, który by poznał Pana twarzą w twarz” (Pwt 34,10). Z tego zestawienia wyciąga dwa wnioski. Po pierwsze cechą charakterystyczną dla Mojżesza było to, że rozmawiał z Bogiem jak z przyjacielem. To było ważniejsze niż wszelkie cuda, które uczynił, wyprowadzając Izraelitów z niewoli. Co więcej Mojżesz mógł zdziałać te cuda, bo był zakorzeniony w relacji z Bogiem⁶⁹. Po drugie zarówno zapowiedź nowego Mojżesza, jak i konstatacja, że dotychczas taki prorok nie powstał, dały Izraelowi prawo oczekiwać proroka, który będzie rozmawiać z Bogiem jak z przyjacielem⁷⁰. Tym oczekiwanym nowym Mojżeszem jest bez wątpienia Jezus. Należy podkreślić, że relacja z Bogiem nie jest w Jego przypadku jakimś dodatkiem do egzystencji, lecz stanowi właściwe centrum Jego życia. Według Ratzingera jeśli pomijamy owo centrum egzystencji Jezusa, Jego postać staje się pełna sprzeczności i niezrozumiała⁷¹.

⁶⁷ *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, s. 221. Analizę refleksji bawarskiego teologa nad modlitwą Jezusa przedstawił M. Pyc w jednym ze swoich artykułów, zob. tenże, *Refleksja nad modlitwą Jezusa Chrystusa...*, s. 81-89.

⁶⁸ *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, s. 129-133.

⁶⁹ Tamże, s. 130-131.

⁷⁰ Tamże, s. 131.

⁷¹ Tamże, s. 132.

b. Doświadczenie synostwa jako rdzeń modlitwy Jezusa

Po wykazaniu centralnego miejsca modlitwy w życiu Jezusa należałoby zastanowić się nad tym, co w Jego modlitwie było najbardziej charakterystyczne i czym ona różniła się od modlitw innych ludzi. Według Josepha Ratzingera wyjątkowość modlitwy Jezusa można wyprowadzić z samookreślenia, którego używał Zbawiciel. W artykule, opublikowanym w 1972 roku w *Estudios Eclesiásticos*⁷², profesor z Ratyzbony rozwija pewne wątki ze swojej sztandarowej książki *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*. Już w tej publikacji z 1968 roku podkreślił wyjątkowość słowa „Syn”, które Jezus stosuje do siebie⁷³. Do tego tematu wrócił również we wspomnianym wyżej artykule.

Po przeanalizowaniu tytułu „Syn Boży”⁷⁴ autor artykułu stwierdza, że to wyrażenie nigdy nie pojawiło się w ustach Jezusa, natomiast określanie siebie słowem „Syn”, paradoksalnie pozbawione dookreślenia w relacji z Bogiem, „napotykamy tylko w ustach Jezusa”⁷⁵. Choć u synoptyków to samookreślenie występuje jednoznacznie tylko dwa razy, to w Ewangelii według św. Jana staje się ono „głównym świadectwem Jezusa o sobie”⁷⁶. Powołując się na badania Joachima Jeremiasa, Joseph Ratzinger stwierdza, że słowo „Abba”, będące wewnętrznym odpowiednikiem samookreślenia „Syn”, nie ma odpowiedników w literaturze judaistycznej w kontekście relacji do Boga. Co więcej, zawierając w sobie rys intymności charakterystycznej dla relacji rodzinnych, stawało się automatycznie niedopuszczalne do zastosowania w relacji do Boga. Według Joachima Jeremiasa: „To było coś nowego i niesłychanego, że Jezus odważył się uczynić ten krok. Z Bogiem rozmawiał tak, jak dziecko rozmawia ze swym ojcem, tak prosto, tak serdecznie, tak bezpiecznie. Zwracanie się do Boga «Abba» odsłania istotę Jego relacji do Boga”⁷⁷. Autor artykułu w pełni zgadza się z przytoczonym cytatem i podkreśla, że w odróżnieniu do sformułowania „Syn Boży”, które ma bogatą tradycję w przedchrześcijańskim judaizmie, samookreślenie „Syn” jest wyrazem

⁷² *Prawomocność dogmatu...*, s. 760-775.

⁷³ *Wprowadzenie do chrześcijaństwa. Wykłady o apostołskim wyznaniu wiary*, JROO IV, s. 182-186.

⁷⁴ *Prawomocność dogmatu...*, s. 763-765.

⁷⁵ Tamże, s. 765.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ J. Jeremias, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, s. 63, cyt. za: *Prawomocność dogmatu...*, s. 766.

samoświadomości Jezusa płynącej z doświadczenia relacji modlitewnej z Ojcem, do którego zwracał się „Abba”⁷⁸.

Z tego samookreślenia Jezusa ratyzboński profesor wysnuwa wniosek, że dla Mistrza z Nazaretu relacja do Ojca stanowiła najgłębszą istotę Jego życia. Całe życie Jezusa polega na pochodzeniu od Ojca i byciu dla Ojca. Wskazuje na to fakt, że zarówno słowo „Syn”, jak i „Abba” są pojęciami relacyjnymi. Jeżeli więc pojęcie relacyjne jest najbardziej adekwatne dla określenia jakiejś osoby, to można stwierdzić, że osoba taka nie może być definiowana bez odniesienia do kogoś innego. W takim przypadku relacja nie jest już wyłącznie kolejną właściwością obok innych, lecz jest wyrażeniem samej istoty osoby. Skoro Jezus określa siebie słowem „Syn”, to dla Josepha Ratzingera jest to równoznaczne z tym, że relacja do Ojca nie jest przypadłością, lecz samą substancją Syna. Potwierdza to między innymi fragment Ewangelii Janowej, w której Jezus stwierdza, że „Syn nie może niczego czynić sam z siebie” (J 5,19.30). Znaczy to, że nie ma On niczego własnego oprócz Ojca i cała Jego istota wyraża się w tym, że pochodzi od Ojca i żyje dla Niego. W taki właśnie sposób jest Synem⁷⁹.

Modlitwa jest wyjątkową przestrzenią, w której objawia się uczniom więź Jezusa ze swoim Ojcem, a tym samym najgłębsza tożsamość Mistrza z Nazaretu. Dzięki uczestnictwu w Jego modlitwie, uczniowie wśród wielu tytułów nadawanych Jezusowi mogli stwierdzić, że tytuł „Syn” w pełni oddaje tożsamość ich Mistrza. Całe Jego życie i nauczanie było tego potwierdzeniem. Według Josepha Ratzingera „najważniejsze wydarzenia w działaniu Jezusa rodziły się z samej istoty Jego osoby”⁸⁰. W osobie Jezusa możemy dostrzec wyjątkową jedność bytu i czynu. To „bycie dla” nie ogranicza się w Nim wyłącznie do relacji z Ojcem. On jest również dla tych, do których został posłany. Jedność bytu i czynu sprowadza się do tego, że zawsze jest Sługą. Jak zauważa bawarski teolog: „właśnie w tym, że ten byt jako całość nie jest niczym innym jak tylko służbą, jest on bytem synowskim”⁸¹.

⁷⁸ *Prawomocność dogmatu...*, s. 766.

⁷⁹ Tamże, s. 767-769.

⁸⁰ *Chrystologiczne punkty...*, s. 635.

⁸¹ *Wprowadzenie do chrześcijaństwa...*, s. 184.

c. Śmierć na krzyżu jako akt modlitewny

Szczytem służby, a tym samym szczytem bycia Synem, była bez wątpienia śmierć Jezusa na krzyżu. Ta śmierć była wyrazem całkowitego oddania się Ojcu i braciom. Joseph Ratzinger zwraca uwagę, że chociaż śmierć jest zerwaniem wszelkich relacji, to jednak Jezus uczynił z niej akt oddania samego siebie, czyli akt w najwyższym stopniu relacyjny⁸².

Według papieża siłą potrzebną do wykonania tego aktu, zgodnego z wolą Ojca, Jezus otrzymał w czasie modlitwy w Ogrójcu. Według autora *Jezusa z Nazaretu* można mówić o „wewnętrznej mocy, jaką Jezus otrzymał na modlitwie, w następstwie której potrafił w odpowiedni sposób stawić czoła pojmaniu i męce”⁸³. Papież wyprowadza to twierdzenie z harmonizacji tekstu z Ewangelii według św. Łukasza, według którego anioł pokrzepił Zbawiciela w Ogrójcu (Łk 22,43), z możliwym tłumaczeniem fragmentu Listu do Hebrajczyków, z którego wynika, że w swojej modlitwie został wysłuchany i uwolniony od trwogi (Hbr 5,7). To umocnienie było konieczne, gdyż przerażenie, jakiego doświadczał przed pojmaniem, przewyższało naturalny ludzki lęk przed śmiercią. W Jego sytuacji trwoga oprócz nadchodzącej śmierci wiązała się również z tym, że On, który sam jest życiem, miał za chwilę przyjąć w siebie całą destrukcyjną siłę zła. Przyjąć tak dalece, że sam stanie się grzechem (por. 2 Kor 5,21). Według papieża to, że był Synem, wiązało się z głęboką świadomością całego zła, który miał przyjąć na siebie⁸⁴. W tej sytuacji podążenie ludzkiej woli Jezusa za wolą boską wymagało umocnienia, które otrzymał na modlitwie. Joseph Ratzinger zgodnie z Listem do Hebrajczyków całą mękę Jezusa postrzega jako ciągłą modlitwę, jako „jedno gorące błaganie Boga o życie, wbrew mocom śmierci”⁸⁵.

Tę modlitwę Jezus kontynuuje na krzyżu. Pierwsze słowa, które kieruje do Ojca, są prośbą o przebaczenie oprawcom: „Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23,34). W tej prośbie Jezus realizuje wezwanie, które skierował do słuchaczy w swoim Kazaniu na Górze. Jak zauważa papież: „On nie zna nienawiści. Nie woła

⁸² *Chrystologiczne punkty...*, s. 641.

⁸³ *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu do Jerozolimy do zmartwychwstania*, JROO VI/1, s. 496.

⁸⁴ Tamże, s. 489-490.

⁸⁵ Tamże, s. 495.

o zemstę”⁸⁶. W zamian za swoją modlitwę Zbawiciel słyszy szyderstwa, będące echem pierwszej pokusy z czterdziestodniowego postu: „Jeśli jesteś Synem Bożym...” (por. Mt 4,3; Mt 27,40). Pokusa ta była podważaniem Jego tożsamości, dotykała istoty Jego bytu, kwestionowała Jego bycie Synem⁸⁷.

Komentując dalszy opis modlitwy Jezusa na krzyżu, Joseph Ratzinger zauważa, że ze świadectw Ewangelii wynika, że nie dotarł do naszych czasów jednolity przekaz ostatnich słów Zbawiciela. Marek i Mateusz stwierdzają, że Jezus wypowiedział początkowe słowa Psalmu 22 – „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?” (Mk 15,34; Mt 27,46). Łukasz uważał, że były to słowa z szóstego wersetu pasyjnego Psalmu 31 (Łk 23,46). Z kolei Jan z Psalmu 22 wybrał werset 10 i powiązał go z Psalmem 69, który również był psalmem pasyjnym (J 19,28n). Pomimo różnic w przekazie Ewangelii bawarski teolog zauważa dwie wspólne cechy: wielką wagę przypisaną Psalmowi 22 przez ewangelistów i podkreślenie modlitewnego charakteru ostatnich słów Jezusa na krzyżu⁸⁸.

Cytowanie przez Ewangelistów Psalmu 22 prowokuje pytania o możliwość opuszczenia Syna przez Ojca w godzinie Jego śmierci. Jak wynika z opisu męki Chrystusa, modlitwa ta nie została zrozumiana przez świadków tego wydarzenia. Dopiero wspólnota wiary pozwoliła zrozumieć to wołanie jako początek Psalmu 22, który uprzednio opisuje całą mękę Pana⁸⁹. Dla chrześcijan pierwszych wieków psalm ten był kluczowym tekstem chrystologicznym, w którym widzieli oni nie tylko zapowiedź śmierci Jezusa. W całości tekstu Psalmu 22 pierwotny Kościół dostrzegał tajemnicę Eucharystii zrodzonej na krzyżu oraz rodzący się na nim Kościół pogan. Istotne dla nich było to, że sam Jezus przez swą modlitwę ukazuje Psalm 22 jako klucz pomocny w interpretacji Jego śmierci. W tym kluczu dostrzeżono spełnienie się obietnicy danej cierpiącemu Zbawicielowi⁹⁰. A skoro obietnica została spełniona, to czy można mówić o opuszczeniu przez Ojca? Według Josepha Ratzingera: „Jezus nie potwierdza nieobecności Boga, lecz przemienia ją w modlitwę”⁹¹. To, że Jezus woła do

⁸⁶ Tamże, s. 525.

⁸⁷ Por. *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, s. 148-149; *Patrzeć na Chrystusa. Postać Chrystusa w świetle historii kuszenia*, JROO VI/2, s. 682-686.

⁸⁸ *Chrystologiczne punkty...*, s. 639-640.

⁸⁹ *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu...*, s. 529-530.

⁹⁰ *Chrystologiczne punkty...*, s. 639-640.

⁹¹ *Ukrzyżowany, zmarły i pogrzebany*, JROO VI/2, s. 587.

Ojca w największym cierpieniu, jest według papieża potwierdzeniem pewności Boskiej odpowiedzi, którą będzie zbawienne nie tylko Jezusa, ale i tych, którzy przyjmą owoce Jego męki⁹². Zbawienie dokonuje się jednak przez śmierć. Śmierć, która w sytuacji Syna będącego w stałym dialogu z Ojcem, jest czymś niepojętym. Przerwany zostaje dialog stanowiący „oś całego świata”⁹³. Bawarski teolog zauważa jednak, że ów dialog „po tamtej stronie śmierci rozpoczyna się na nowo i osiąga na nowo swoją pełnię”⁹⁴. W nieustannej komunikacji z Ojcem widzi rzeczywisty powód, dla którego Syn nie mógł pozostać martwy: „Ten, do którego mówi Ojciec, jest Synem. A Syn nie umiera”⁹⁵. Z wiecznego dialogu Syna z Ojcem wynika konieczność zmartwychwstania oraz możliwość włączenia się w ten dialog uczniów Chrystusa.

d. Modlitwa chrześcijańska jako owoc Wcielenia i Paschy Chrystusa

Jak zostało to ukazane w powyższych punktach, życie Jezusa było kształtowane w przestrzeni stałego dialogu z Jego Ojcem. Dialog ten był czymś wyjątkowym i niespotykanym w dotychczasowej historii i jak każde nowe zjawisko społeczne mógł budzić u obserwatorów opór wynikający z niezrozumienia. Mimo to jednak Mistrz z Nazaretu nie tylko nie ukrywał swojej wyjątkowej więzi z Ojcem, ale ponadto zapraszał do niej swoich uczniów. Temu miało służyć Jego nauczanie o modlitwie, a w sposób szczególny przekazanie uczniom modlitwy *Ojcze nasz*. Dla bawarskiego teologa istotne są okoliczności, w których Jezus nauczył apostołów tej wyjątkowej modlitwy. Dla autora *Jezusa z Nazaretu* znamieny jest fakt, że Łukasz umieścił całe zdarzenie w kontekście modlitwy Jezusa. Z tego faktu wynika, że „w ten sposób Jezus czyni nas uczestnikami swojej własnej modlitwy”⁹⁶. Modlitwa Pańska wypływa z głębi relacji Syna z Ojcem i jest zaproszeniem do wejścia w tę wyjątkową relację.

Według Benedykta XVI znaczenie tej modlitwy nie ogranicza się wyłącznie do przekazania uczniom konkretnych słów, w jakich mają oni zwracać się do Boga. Fakt,

⁹² *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu...*, s. 530.

⁹³ *Jezus Chrystus*, JROO VI/2, s. 736.

⁹⁴ Tamże.

⁹⁵ *Chrystologiczne punkty...*, s. 637.

⁹⁶ *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, s. 221.

że modlitwa ta pochodzi z własnej modlitwy Zbawiciela oznacza, że sięga ona głębin, których nie da się wyrazić słowami. Modlitwa Pańska ma za zadanie kształtować całe życie uczniów Jezusa i wprowadzać ich w usposobienie Mistrza, o którym mówi autor Listu do Filipian (por. Flp 2,5)⁹⁷. Jak w praktyce człowiek może wejść w to dążenie do służby, które na początku wydaje się być sprzeczne z naturą, a które ożywiało Chrystusa (por. Flp 2,5)? Dla papieża odpowiedzią jest budowanie jedności z Synem. Jako przykład właściwej postawy w relacji z Zbawicielem podaje Jana, „który położył głowę na sercu Mistrza i w ten sposób nauczył się myśleć, mówić i działać”⁹⁸. Trwanie przy Chrystusie i zasluchanie w rytm bijącego serca Zbawiciela mogą pomóc w ukształtowaniu serca człowieka na wzór serca Umiłowanego Syna.

Formacja na wzór Syna jest kluczem umożliwiającym wejście w modlitwę chrześcijańską. W swoim rozważaniu na temat teologii modlitwy, pod tytułem *Teologiczne ugruntowanie modlitwy i liturgii*⁹⁹, Joseph Ratzinger wskazuje na wybitnie chrystologiczny charakter modlitwy chrześcijańskiej¹⁰⁰. Według bawarskiego teologa: „modlitwa chrześcijańska zakłada bezustanne i wciąż nowe patrzenie na Chrystusa, mówienie z Nim, milczenie z Nim i słuchanie Go, cierpienie i współdziałanie z Nim”¹⁰¹. Bez Chrystusa modlitwa chrześcijanina jest niemożliwa. Bez włączenia się w Jego synowski dialog z Ojcem chrześcijanin może tylko błąkać się w poszukiwaniach właściwych sposobów dotarcia do Boga. Natomiast odpowiadając pozytywnie na zaproszenie włączenia się w tę wyjątkową relację może być pewny, że w Chrystusie ma zapewniony prawdziwy dostęp do Ojca.

Według Ratzingera „podstawowe umożliwienie tego, że człowiek może rozmawiać z Bogiem, tkwi już w tym, że Bóg sam w sobie jest mową: jest On w sobie mówieniem, słuchaniem, odpowiadaniem [...]. Tylko dlatego, że w samym Bogu istnieje «logos» – mowa, jest możliwy logos ukierunkowany na Boga”¹⁰². Uczestnictwo ludzi w tym dialogu staje się możliwe w momencie Wcielenia. Odwieczny Logos, będący mową w Bogu i do Boga, stając się człowiekiem, włączył się w ludzką mowę

⁹⁷ Tamże.

⁹⁸ *Ojcowie Kościoła. Od Klemensa Rzymskiego do Augustyna*, Poznań 2008, s. 161.

⁹⁹ *Teologiczne ugruntowanie modlitwy i liturgii*, JROO IV, s. 716-733.

¹⁰⁰ Tamże, s. 727-729.

¹⁰¹ Tamże, s. 730.

¹⁰² Tamże, s. 727.

i w ten sposób umożliwił ludziom włączenie się w odwieczny dialog Syna z Ojcem¹⁰³. Włączenie się w ten dialog jest równoznaczne z odnalezieniem się w roli Syna, z przyjęciem wobec Ojca takiej samej postawy jaką charakteryzował się Syn, dojściem do takiego momentu, w którym można będzie powtórzyć za św. Pawłem „już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20).

We wspomnianym tekście Joseph Ratzinger zauważa, że podstawową treścią modlitwy Syna był akt zgody na rzeczywistość¹⁰⁴. Jezus mógł wyrazić zgodę na świat i na siebie samego dlatego, że mówił „tak” podstawie swego bytu. Na ten fundamentalny wymiar akceptacji w modlitwie Jezusa zwrócił uwagę Jerzy Szymik w jednym ze swoich artykułów¹⁰⁵. Według śląskiego teologa istotę modlitwy Jezusa papież „upatruje w bezgranicznym i bezwarunkowym otwarciu na wolę Ojca”¹⁰⁶. Podążając za tą myślą, należy stwierdzić, że chrześcijańska modlitwa włączona w modlitwę Syna kryje w sobie również tę afirmację. Bawarski teolog zwraca uwagę, że nie jest to prosta afirmacja siebie i świata takiego, jaki jest. Ta afirmacja jest – tak jak w modlitwie Jezusa – zgodą na podstawę bytu, którą jest Ojciec. Taka modlitwa jest możliwa tylko wtedy, gdy jest wypowiedzana w zjednoczeniu z Synem. Do Boga możemy zwracać się „Abba” wyłącznie razem z Chrystusem. Dzieje się tak dlatego, że tylko w Nim podstawa wszelkiego bytu ukazuje się w taki sposób, że można ją afirmować. Bez Syna obraz Ojca pozostaje niepojęty i wymagający oczyszczenia¹⁰⁷. Ta afirmacja Ojca, wyrażona między innymi w zgodzie na Jego wolę, zakłada również akceptację drogi, jaką Bóg proponuje uczniom swego Syna, a jest to droga prowadząca we wspólnotę i przez wspólnotę.

Fundamentalne dla modlitwy chrześcijańskiej jest nie tylko odkrycie, że do Boga można się zwracać słowem „Ojcze” i w Chrystusie doświadczyć, że jest to jak najbardziej adekwatne słowo. Już w trakcie swoich studiów nad teologią św. Augustyna młody wówczas teolog zauważył, że tak jak wielu współczesnych teologów podziwia pierwsze słowo Modlitwy Pańskiej, tak Ojcowie Kościoła zdumiewali się drugim słowem tej modlitwy¹⁰⁸. Słowo „nasz” wskazuje na fakt, że zbawcza wola Boga

¹⁰³ Tamże, s. 728.

¹⁰⁴ Tamże, s. 729.

¹⁰⁵ J. Szymik, *Tak, Ojcze. Chrystologia modlitwy...*, s. 5-21.

¹⁰⁶ Tamże, s. 9.

¹⁰⁷ *Teologiczne ugruntowanie...*, s. 729-730.

¹⁰⁸ *Lud i dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele. Rozprawa doktorska*, JROO I, s. 158.

realizuje się we wspólnocie. Tak jak owocem Wcielenia jest możliwość włączenia się w wewnętrzny dialog Trójcy, tak możliwość realizacji zbawczej woli Boga staje się możliwa dzięki Passze Chrystusa. To z przebitego na krzyżu boku Zbawiciela rodzi się Kościół, będący przestrzenią realizacji zbawczej woli Boga, również na drodze modlitwy.

Obraz Kościoła jako Ciała Chrystusa jest według Grzegorza Bachanka jednym z najważniejszych ujęć w eklezjologii Josepha Ratzingera¹⁰⁹. Chociaż w odróżnieniu od warszawskiego kapłana śląski badacz teologii Bawarczyka na pierwsze miejsce w rozumieniu Kościoła wysuwa „eklezjologię komunii”¹¹⁰, to jednak należy podkreślić wybitnie chrystocentryczne podejście w tych dwóch wizjach Kościoła. Dla eklezjologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI istotne jest podkreślanie centrum Kościoła, którym jest Chrystus. Chociaż nie oznacza to, że Jezus nie może działać poza widzialnymi granicami Kościoła, Jego utożsamienie się z Kościołem jest jednak tak wielkie, że możemy być pewni Jego eklezjalnej obecności. Samo istnienie Kościoła jest dla Ratzingera dowodem obecności w nim Chrystusa.

Właśnie w tym Kościele możliwe staje się wypowiedzenie Modlitwy Pańskiej i każdej innej modlitwy z Chrystusem i w Chrystusie, a na tym właśnie polega istota modlitwy chrześcijańskiej.

Celem prologu było ukazanie klucza hermeneutycznego, który mógłby pozwolić na właściwą interpretację tekstów poświęconych modlitwie autorstwa Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Jak zostało to wykazane, głęboki chrystocentryzm bawarskiego teologa, który charakteryzował całość jego dorobku teologicznego, jest wyraźnie widoczny również w nauczaniu związanym z interesującym nas tematem. Jego „teologia modlitwy” jest chrystocentryczna w kilku wymiarach.

Przede wszystkim chrystocentryzm modlitwy chrześcijańskiej w ujęciu Josepha Ratzingera/Benedykta XVI fundamentalnie wynika z faktu, że jego chrystologia jest chrystologią duchową, a więc opierającą się na analizie modlitwy Jezusa. Badając wyznania wiary obecne w Nowym Testamencie, bawarski teolog dochodzi do wniosku,

¹⁰⁹ G. Bachanek, *Kościół jako Ciało Chrystusa w ujęciu Józefa Ratzingera*, „Verbum Vitae” 8 (2003), s. 184.

¹¹⁰ TB II, s. 221-227.

że określenia bazujące na wcześniejszych oczekiwaniach Narodu Wybranego nie są w stanie ująć tajemnicy Drugiej Osoby Trójcy Świętej. Wszelkie określenia wywodzące się z nadziei mesjańskich Izraela nie zostały użyte przez Jezusa jako w pełni określające Jego osobę i posłannictwo. Względem siebie samego używał określeń opierających się na wyjątkowości Jego relacji z Bogiem. Również wyznania wiary pierwotnego Kościoła wynikały z doświadczenia udziału w relacji Zbawiciela z Bogiem. Dopiero dopuszczenie Apostołów do udziału w modlitwie Chrystusa pozwoliło im sformułować pierwsze wyznanie wiary. Na wyjątkowość tej relacji wskazywały już proroctwa Starego Testamentu. Zwłaszcza zapowiedź nowego proroka, który na wzór Mojżesza będzie mógł rozmawiać z Bogiem twarzą w twarz, spełniła się dopiero w osobie Mistrza z Nazaretu. Nieustanny dialog z Ojcem bawarski teolog ukazuje jako centrum życia Chrystusa. Modlitwa stanowiła istotną część dnia Wędrownego Nauczyciela i w niej też miał swoje źródło sposób, w jaki nauczał swoich uczniów.

Według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI rdzeniem modlitwy Jezusa było doświadczenie synostwa. Samo sedno osoby Zbawiciela oddaje słowo „Syn”, którym Jezus sam siebie określał. Określenie to opiera się na wyjątkowej relacji z Bogiem, której wyrazem była nieustanna modlitwa Mistrza z Nazaretu. Odpowiednikiem słowa „Syn” w modlitwie Jezusa było słowo „Abba – Ojciec”. Ratzinger zwraca uwagę, że określenia, których używa Zbawiciel w stosunku do siebie i do Boga, są określeniami relacyjnymi. Wysnuwa z tego faktu wniosek, że użycie nazw relacyjnych wskazuje na niemożność określenia jakiejś osoby bez odniesienia do kogoś innego. Do istoty Mesjasza należy bycie w relacji do Boga, tak jak do istoty Ojca należy bycie w relacji do Syna. Tym samym relacja nie jest już jedną z przypadłości, lecz stanowi niejako substancję Boga objawiającego się w osobie Jezusa Chrystusa.

Samookreślenie „Syn”, które Jezus stosował wobec siebie, wskazywało na cechę charakterystyczną Jego osoby, było nią „bycie dla”. Nie ograniczało się ono wyłącznie do relacji z Bogiem, lecz było poszerzone o relację z ludźmi, do których był posłany. To „bycie dla”, a więc postawa służby jako najwyższego wyrazu relacyjności, oraz jedność bytu i czynu tak charakterystyczna dla osoby Zbawiciela doprowadziła Go do śmierci krzyżowej. To dramatyczne wydarzenie poświadczyło o sile, którą Jednorodzony Syn czerpał z relacji ze swoim Ojcem. Już w modlitwie w Ogrójcu widoczne się stało zarówno pragnienie realizacji woli Bożej, jak i wsparcie, jakiego udzielał Bóg swojemu Synowi. Szczytem dialogu Ojca z Synem okazał się jednak

moment śmierci krzyżowej. To w tej chwili przepełnionej modlitwą ukazała się prawda o wyjątkowej relacji Cieśli z Nazaretu z Bogiem Izraela. Pozorną nieobecność Boga w chwili śmierci swego Sługi Jezus przemienia w modlitwę i to modlitwę zakorzenioną zarówno w ufności wynikającej z osobistej relacji, jak i w nadziei psalmisty, stanowiącej fundament wspólnotowej relacji Narodu Wybranego ze swoim Stwórcą. To połączenie wymiaru osobistego z wymiarem wspólnotowym jest charakterystyczne również dla modlitwy uczniów Mistrza z Nazaretu.

Według bawarskiego teologa wyjątkowość relacji Syna z Ojcem nie stała na przeszkodzie w poszerzeniu jej na inne osoby. Jezus wręcz zaprasza swoich wyznawców do wejścia w tę intymną relację. Mistrz z Nazaretu nie tylko nie próbował ukrywać przed uczniami wyjątkowości swojej relacji z Bogiem, lecz na prośbę uczniów nauczył ich modlitwy, w której mogą do Boga zwracać się tak jak Jego Syn i też nazywać Go Ojcem. Interpretując fragment Łukaszej Ewangelii, bawarski teolog podkreślił, że Modlitwa Pańska ma swoje źródło w modlitwie osobistej Jezusa, a więc jest jakby zaproszeniem do wejścia w tę unikalną relację. Zauważa również, że nie chodzi w niej wyłącznie o nauczenie odpowiednich słów, którymi chrześcijanie mają zwracać się do Boga, ale modlitwa ta ma być impulsem prowadzącym do wejścia na drogę coraz większego upodobniania się do Jednorodzonego Syna. Modlitwa ta uczy postawy charakterystycznej dla Zbawiciela. Należy do niej również afirmacja rzeczywistości wynikająca z faktu stworzenia jej przez Boga. Wiąże się z tym również akceptacja siebie, ale także wzywa ona do zaakceptowania zbawczej woli Ojca, któremu spodobało się zbawiać ludzi nie jako rozproszonych i samotnych pielgrzymów do niebieskiej ojczyzny, lecz jako członków jednej wspólnoty dzieci Bożych. Taka też jest droga modlitwy chrześcijańskiej: prowadząca przez Kościół rozumiany jako Ciało Chrystusa.

Kluczem hermeneutycznym teologii modlitwy Josepha Ratzingera/Benedykta XVI jest jej chrystocentryzm, nieograniczający się wyłącznie do chrystologii duchowej, lecz poszerzony o doświadczenie wspólnotowości, opierającej się na chrystologii modlitwy. Chrystocentryzm ten będzie widoczny w całości niniejszej dysertacji. W rozdziale pierwszym uwidoczni się to zwłaszcza w treściach mających za cel korektę obrazu Boga, jeśli takowa miałaby być potrzebna w życiu modlitewnym chrześcijanina. Obraz Boga nienapawający wyznawców lękiem, lecz zachęcający do wejścia w głęboką relację ze swym Stwórcą, wynika z tego, jak Ojca objawił nam

Chrystus. Również człowieka można w pełni zrozumieć tylko w odniesieniu do Chrystusa i prawdy o Bogu. Z tego powodu obraz człowieka przedstawiony zostanie w świetle prawdy o Bogu w Trójcy, a więc w świetle Boga Jezusa Chrystusa.

Rozdział 1

Teologiczne podstawy modlitwy chrześcijańskiej

Spór o to, jaki jest Bóg i jaki jest człowiek, trwa od wieków i nic nie wskazuje na to, by miał ucichnąć w najbliższym czasie¹¹¹. Opinia wyrażona w późnych latach sześćdziesiątych przez młodego wówczas profesora Josepha Ratzingera również na początku XXI wieku nie straciła ze swojej aktualności. Wiele sporów światopoglądowych naszego czasu ma swoje źródło w takich a nie innych obrazach Boga i człowieka, jakie nosimy w swoich umysłach. Przełożenie obrazu Boga na codzienne życie widać wyraźnie nie tylko w konfliktach rozgrywających się w przestrzeni publicznej. Zamieszki i konflikty zbrojne pomiędzy wyznawcami różnych religii stanowią nadal realne zagrożenie dla pokoju na świecie. Wszelkie akty terroru popełniane jakoby zgodnie z nakazem Boga nie tylko nie minęły razem z poprzednimi wiekami, ale wydają się wzmacniać w naszych czasach. Również wszelkie akcje społeczne motywowane tak zwanym wojującym ateizmem nie pozostawiają cienia wątpliwości, że u swoich źródeł mogą mieć wypaczony obraz Boga¹¹². Jacek Salij, próbując odpowiedzieć na pytanie, czemu ludzie zamykają się na Boga, stwierdził, że „nieznajomość Boga nigdy nie jest czysto negatywna, zawsze uwikłana jest w jakieś fałszywe o Nim wyobrażenie”¹¹³. Powstanie fałszywego obrazu Boga może mieć różne

¹¹¹ *Wprowadzenie do chrześcijaństwa...* s. 139.

¹¹² Stąd prawdopodobnie może rodzić się poczucie misji widoczne u niektórych zaangażowanych społecznie ateistów. Z dobrych pobudek pragną oni uwolnić społeczeństwo od opresyjnych, ich zdaniem, systemów religijnych.

¹¹³ J. Salij, *Dlaczego zamykamy się na Boga?*, w: *Sztuka modlitwy. Życie duchowe w praktyce*, red. J. Augustyn, Kraków 2015, s. 58.

źródła, zapewne nie zawsze uświadomione. Nawet jednak nieuświadomione mogą pokierować życie duchowe człowieka w kierunku oddalającym go od Stwórcy¹¹⁴.

Jednak walka o poprawny obraz Boga rozgrywa się przede wszystkim w sercach ludzi deklarujących się jako osoby wierzące¹¹⁵. Pod wpływem różnych prądów kulturowych i trudnych wydarzeń spotykających chrześcijan naszego czasu może się w niektórych umysłach rodzić obraz Boga niezainteresowanego życiem swoich wyznawców, obraz Boga dalekiego od przyziemnych spraw dotyczących chrześcijan każdego dnia. Jeżeli takie wyobrażenia o Bogu zaczną dominować u osoby deklarującej się jako chrześcijanin, jej wiara może przekształcić się w praktyczny deizm. Stopniowe uleganie przekonaniom, że Bóg nie interesuje się sprawami ludzi, może nawet prowadzić do błędnej opinii, że Bóg po prostu nie ma możliwości działać w obrębie historii. Według Ojców Kościoła ten praktyczny deizm jest tożsamy z ateizmem, gdyż stwierdzenie, że Bóg nie może działać w świecie, jest równoznaczne z zaprzeczeniem temu, że jest On Bogiem¹¹⁶. W kontekście naszych badań może to prowadzić do pozornie logicznych wniosków o nieskuteczności i bezsensowności wszelkich praktyk modlitewnych.

Przyjęcie błędnego obrazu Boga może przyczynić się do zaburzenia w postrzeganiu samego siebie oraz innych ludzi. Na gruncie psychologii mechanizmy prowadzące do powstawania fałszywych wyobrażeń na własny temat zostały dosyć dobrze zbadane i opisane¹¹⁷. Różne mechanizmy obronne spełniają rolę ochronną, ale zarazem mogą spowodować ukształtowanie się nieprawdziwego obrazu siebie. Chronią one psychikę przed trudnymi wydarzeniami, jak również przed zaburzeniami mającymi swe źródło w trudnych relacjach z bliskimi. Jeżeli więc trudności w relacjach z ludźmi mogą być powodem powstawania fałszywych wyobrażeń na własny temat, to o ileż silniejszy może być wpływ zaburzenia w relacji podstawowej, jaką jest relacja

¹¹⁴ W tym kontekście ciekawie prezentuje się analiza postaw agnostycznych i ateistycznych w refleksji J. Ratzingera/Benedykta XVI autorstwa J. Szymika, zob. *Pożądający winnicy. Agnostycyzm, ateizm i antyteizm w ocenie J. Ratzingera/Benedykta XVI*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 28 (2104), s. 131-145.

¹¹⁵ Dobrze opracowanie schematów myślowych mających przełożenie na modlitwę chrześcijańską, zwłaszcza w kontekście tak zwanego uzdrowienia międzypokoleniowego, zob. T. Nawracała, „*Nie nawrócili się, ażeby ich uzdrowił*” (J 12,40). *Teologiczne aspekty modlitwy o uzdrowienie międzypokoleniowe*, „Teologia w Polsce” 8,1 (2014), s. 79-97.

¹¹⁶ *Jezus Chrystus*, s. 739.

¹¹⁷ W sposób skrótowy, ale zarazem kompetentny przedstawia je amerykański jezuita John Powell, zob. tenże, *W poszukiwaniu siebie*, przeł. J. Arnold, Kraków 2004, s. 7-18.

stworzenia ze swoim Stwórcą¹¹⁸. Praktyczny deizm lub postawy ateistyczne mogą być źródłem mylnych przekonań na własny temat.

Przyjęta teologia i antropologia w sposób najbardziej widoczny mają wpływ na praktyki modlitewne. To od obrazu Boga, jak i pośrednio od obrazu siebie samego zależy, czy osoba wierząca podejmie próbę nawiązywania relacji z Bogiem lub nie podejmie jej. Wierność modlitwie nawet w sytuacjach, gdy wydaje się, że Bóg nie odpowiada lub porzucanie praktyk modlitewnych jako nieprzynoszących wymiernych efektów w życiu codziennym również wynikają z wizji teologicznej i antropologicznej oranta. Każdy chrześcijanin w praktyce dokonuje wyboru – albo kreuje obraz Boga na swój obraz i podobieństwo, albo akceptuje obraz Boga objawiającego się w Jezusie Chrystusie. Również w postrzeganiu siebie samego może opierać się na „katechezie” tego świata lub uznaniu, że najgłębszą prawdę o człowieku zna sam Bóg i objawił ją ludziom w swoim Jednorodzonemu Synu.

Zanim zaczniemy analizę teologii modlitwy bawarskiego teologa, musimy oczyścić przedpole, czyli ukazać zdrową teologię i antropologię, jaką Joseph Ratzinger/Benedykt XVI prezentuje w swoich pismach. Skoro modlitwa jest spotkaniem osób, to podstawowe wydaje się pytanie: kto i z kim się tu spotyka? Tylko pozornie odpowiedź wydaje się oczywista – modlitwa jest spotkaniem Boga z człowiekiem. Lecz odpowiedź na pytania – Kim i jaki jest Bóg? – oraz – kim i jaki jest człowiek? – może pochodzić z różnych źródeł, czego mamy wiele przykładów we współczesnych dyskusjach światopoglądowych. Skoro modlitwą chrześcijańską nazywa papież modlitwę, „której nauczył nas Chrystus i nadal uczy nas Kościół”¹¹⁹, istotne jest ukazanie, jakiego Boga objawił nam Jezus, jaka jest prawda o człowieku w Chrystusie i jakie z tego wynikają konsekwencje dla obrazu modlitwy chrześcijańskiej. W pierwszym rozdziale nie zostaną zaprezentowane wszystkie wątki teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI dotyczące Boga i człowieka. Nie byłoby takiej możliwości w ramach tej rozprawy. Z licznych refleksji bawarskiego teologa zostaną wybrane te i tylko te, które mają kluczowe znaczenie dla modlitwy chrześcijańskiej. Najpierw zostaną zaprezentowane wątki dotyczące Boga w Trójcy Jedynej, a następnie ukazana

¹¹⁸ J. Ratzinger wielokrotnie wskazywał na wpływ relacji do Boga – rozumianej jako podstawowa relacja człowieka – na inne relacje, zob. *Jezus z Nazaretu. Prolog: Historie dzieciństwa*, JROO VI/1, s. 64; *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, s. 222.

¹¹⁹ *Panie, naucz nas...*, s. 5.

zostanie teologiczna wizja człowieka, ale już w świetle Boga objawiającego się jako Wspólnota Osób.

1.1. Bóg Jezusa Chrystusa

W codziennym życiu tworzymy sobie wyobrażenia na temat nowopoznanych osób na podstawie naszych poprzednich relacji, które często zawierają w sobie doświadczenie dobrych, pełnych miłości kontaktów, ale też mogą zawierać w sobie doświadczenia przykre lub nawet pełne niezrozumienia lub nienawiści. Ważne więc jest, na podstawie jakich doświadczeń budujemy obraz Boga i czy ten obraz jest zgodny z rzeczywistością, czy też wynika wyłącznie z naszych osobistych minionych doświadczeń relacyjnych. Innymi słowy ważne jest pytanie: czy człowiek spotyka się z Bogiem czy ze swoim wyobrażeniem o Bogu?¹²⁰ Bawarski teolog podkreślał wagę problemu ukształtowania prawdziwego obrazu Boga w polemice z teologami zachęcającymi do prostego skupienia się na procesie modlitwy i nie tworzenia niepotrzebnych, ich zdaniem, teorii na temat Boga. Według Ratzingera próba refleksji na temat modlitwy nieodnosząca się do teorii na temat Boga jest skazana na porażkę, gdyż odbiera wierze jej obiektywność¹²¹. Jak ważne jest uformowanie prawdziwego obrazu Boga, widzimy zwłaszcza na pierwszych stronach Biblii. Jak podkreśla badany teolog to właśnie fałszywy obraz Boga doprowadził Adama do buntu¹²². Gdyby Adam zaufał temu, jak i jakim Bóg się objawia i nie uwierzył w fałszywy obraz zasugerowany przez kusiciela, bez trudu oddaliłby pierwszą pokusę, na jaką został wystawiony.

Pełnią Objawienia jest Jezus Chrystus, prawdziwy obraz Boga również mamy dzięki temu, że to On przyszedł na świat i to patrząc na Niego, mogliśmy zobaczyć, jaki jest Bóg. Sam Jezus wyraził to słowami: „Kto Mnie widzi, widzi także i Ojca” (J 14,9). Zamiast wychodzić wyłącznie od własnych doświadczeń niedoskonałych relacji

¹²⁰ Wagę tego pytania przedstawił J. Ratzinger w swojej najczęściej wznawianej książce, zob. *Wprowadzenie do chrześcijaństwa...*, s. 138-140.

¹²¹ *Wiara jako poznanie i jako praktyka – podstawowa opcja chrześcijańskiego Credo*, JROO IX/1, s. 48.

¹²² *Wprowadzenie do chrześcijaństwa...*, s. 280.

z innymi ludźmi, możemy oprzeć się na Tym, który sam jest Bogiem i dlatego też ukazuje nam, jaki Bóg jest naprawdę.

Aby przedstawić obraz Boga, który objawił nam Jezus Chrystus, należy na początku stwierdzić, że nie objawia ludziom innego Boga niż Ten, który sam objawił się w czasach patriarchów i powoli stawał się coraz bliższy dla Narodu Wybranego. Dopiero wychodząc od doświadczenia poprzednich pokoleń, mógł ukazać prawdziwe oblicze Boga, mógł uszczegółowić obraz – dookreślić go, pokazać, kim Bóg tak naprawdę jest, ukazać Jego prawdziwe oblicze. Oblicze Boga, który sam w sobie jest wspólnotą.

1.1.1. Bóg objawiający swe imię. Aspekty paterologiczne

Kilkakrotnie Joseph Ratzinger wskazywał, że centralnym tekstem ukazującym pojmowanie Boga w Starym Testamencie jest trzeci rozdział Księgi Wyjścia¹²³. Co więcej, według bawarskiego teologa opis autoprezentacji Boga, jakiej dokonuje On przed Mojżeszem, ma znaczenie nie tylko dla Izraela, ale również dla wiary chrześcijan. W zbiorze tekstów, wydany pod wspólnym tytułem *Bóg Jezusa Chrystusa*, bawarski teolog zaznacza, że całe dzieje wiary są interpretacją tych słów¹²⁴.

Tekst przedstawia moment historii zbawienia, w którym Bóg powołuje Mojżesza na wodza nad Izraelem i zleca mu wyzwolenie Narodu Wybranego z niewoli egipskiej. Mojżesz natomiast domaga się podania imienia Boga, który mu się objawił w płonącym krzewie. Słowa autoprezentacji Boga, jak i cały dialog z Mojżeszem, będą odtąd nieustannie roztrząsane¹²⁵. Znaczenie 3 rozdziału Księgi Wyjścia według bawarskiego teologa jest przede wszystkim takie: ma on ustalić imię *Jahwe* jako zasadnicze imię Boga w Izraelu. Autor wskazuje, że tekst wyjaśnia również niezrozumiały wyraz *Jahwe*, sprowadzając go do źródłosłowu *haja*, czyli *być*. W tekście tym zaprezentowane jest także drugie wyjaśnienie, stwierdzające, że ten samoobjawiający się Bóg jest Bogiem ojców. A więc rozumienie imienia *Jahwe* ma być

¹²³ Zob. tamże, s. 104; BJCh, s. 26.

¹²⁴ BJCh, s. 28.

¹²⁵ *Wprowadzenie do chrześcijaństwa...*, s. 104.

uzupełnione utożsamieniem Go z Bogiem wzywany w Izraelu imieniem *El* i *Elohim*. Chociaż według Ratzingera Stary Testament swoją myśl o Bogu wypowiedział zasadniczo w tych dwóch nazwach: *Elohim* i *Jahwe*¹²⁶, to dla bawarskiego teologa starotestamentalne samoobjawienie się Boga nie tylko nie wyczerpuje całej prawdy o Stwórcy, ale nawet imię objawione Mojżeszowi nadal pozostaje tajemnicą.

1.1.1.1. Jahwe – Ten, który Jest

Cóż znaczy owo imię *Jahwe*, którym Bóg każe się nazywać? Według Josepha Ratzingera nie ma możliwości dojścia na drodze badań filologicznych do rzeczywistego pochodzenia imienia *Jahwe*¹²⁷. Wszelkie próby znalezienia przedizraelskich źródeł tego imienia ocenia jako niezadowalające. Wynika to z prostego faktu, że nie znaleziono śladu zapisu tego imienia w formie użytej w Księdze Wyjścia przed Mojżeszem ani poza Izraelem. Chociaż znano w czasach przed powstaniem narodu izraelskiego teksty zawierające części wyrazowe *jah*, *jo*, *jahw*, to jednak pełna forma imienia *Jahwe* w nich nie występuje. Joseph Ratzinger wyciąga stąd wniosek, że imię to jest dziełem wiary Narodu Wybranego, który twórczo ukształtował sobie własne imię Boga¹²⁸. Autor *Wprowadzenia do chrześcijaństwa* w szczególny sposób docenia wśród badaczy powiązań imienia *Jahwe* z czasami przedizraelskimi Henriego Cazellesa, który zwrócił uwagę, że w państwie babilońskim imiona wskazujące na jakąś relację do Boga tworzone były przy użyciu słowa *jaun* lub zawierały częśćkę *jau*, *ja* co znaczyło mniej więcej *mój*, *mój Bóg*¹²⁹. Ta forma podkreślała wagę tej relacji i w różnorodnych wyobrażeniach o bogach wskazywała na Boga, który jako Osoba jest w relacji do osoby. Stwierdzenie, że nie potrafimy dotrzeć do źródeł filologicznych pochodzenia imienia Bożego, nie oznacza, że nie możemy stwierdzić, jakie jest znaczenie tego imienia. W tekście biblijnym często występuje etymologia teologiczna, a nie filologiczna. Taka etymologia jest środkiem nadawania odpowiedniego znaczenia.

¹²⁶ Tamże, s. 104-105.

¹²⁷ Tamże, s. 105-107.

¹²⁸ J. Ratzinger nie ogranicza się wyłącznie do historycznego podejścia w kwestii ukształtowania się imienia, lecz zaznacza, że takie powstanie imienia Bożego było możliwe wyłącznie na drodze przyjęcia Objawienia, por. tamże, s. 107.

¹²⁹ Tamże, s. 108.

A więc nie chodzi o pierwotne znaczenie słowa, lecz o ustalenie znaczenia w danych okolicznościach¹³⁰.

Jakie więc znaczenie ma objawione imię Boga dla Mojżesza i Izraelitów, ale również dla współczesnych chrześcijan? Jak już zostało to przedstawione, według Ratzingera znaczenie niezrozumiałego imienia *Jahwe* staje się jasne dzięki temu, że sam tekst sprowadza je do źródłosłowu *haja*, które odpowiada słowu *być*. A więc Bóg, przedstawiając się słowem *Jestem*, zapewnia o swojej obecności w życiu Izraela. Profesor wskazuje na to, że egzegeza widzi w tej autoprezentacji zapewnienie o pomocnej bliskości. Zapewnienie o tym, że Bóg trwa wśród powszechnego stawania się i wśród przemijania różnych rzeczy, może być oparciem dla naszej nietrwałości. Według autora *Wprowadzenia do chrześcijaństwa* słowo *Jestem* jest zapewnieniem równoznacznym ze słowami *jestem dla was*¹³¹. Bóg objawiający się na Horebie może być oparciem, bo jego *Jestem* oznacza, że może działać i działa w świecie podlegającym przemianom związanym z czasem i może działać w życiu poszczególnych osób¹³².

To stwierdzenie jest ważne nie tylko jako zapewnienie o Jego obecności w historii tego świata, w historii poszczególnych członków Narodu Wybranego, ale również jako polemika z różnymi formami bałwochwalstwa. Wyraźnie stało się to widoczne pod koniec wielkiej niewoli. Ubóstwiane potęgi tego świata, które wydawały się tryumfować i w swym tryumfie ogłosiły koniec Boga Izraela, zostają niespodziewanie obalone. Wyzwolenie Izraela unaocznia prawdę o tym, kto rzeczywiście *Jest* i widoczne się to staje w konfrontacji z potęgami zniewalającymi Naród Wybrany¹³³. Teolog odwołuje się do Deutero-Izajasza, który działał pod koniec niewoli babilońskiej. Widząc złamanie potęgi Babilonu, prorok skupia się na myśli przewodniej, która przeciwstawia przemijającym bożkom Boga, który rzeczywiście *Jest*¹³⁴. Ten Bóg rzeczywiście istnieje i jest źródłem wszelkiego bytu.

Można postawić pytanie, czy polemika z politeizmem jest w ogóle istotna dla współczesnego człowieka? Lub – jak nasz teolog sformułował pytanie w swojej książce

¹³⁰ Zob. tamże, s. 105.

¹³¹ Tamże, s. 113-114.

¹³² BJCh, s. 34.

¹³³ BJCh, s. 28.

¹³⁴ *Wprowadzenie do chrześcijaństwa...*, s. 113-114.

Bóg Jezusa Chrystusa – „Czyż bogowie i tak nie są od dawna martwi?”¹³⁵. Według Ratzingera również współcześnie panuje bałwochwalstwo, bo chociaż rzeczywiście nie oddaje się cześci bogom pogańskim, to nadal istotne są moce, które bóstwa wyrażały, i nadal istnieje pokusa absolutyzowania tych mocy. Autor wskazuje na fakt, że trzy główne postacie politeizmu sprowadzają się do ubóstwienia chleba, erosu i władzy¹³⁶. Uznanie, że to Bóg *Jest* i tylko On jest Bogiem, a więc kimś Absolutnym, uwalnia ze współczesnego bałwochwalstwa. Uznanie istnienia Boga uwalnia człowieka z dyktatury wszelakich bożków¹³⁷.

Joseph Ratzinger wskazuje również na kluczowe dla modlitwy zagadnienie związane z pewną wspólną cechą ateizmu, politeizmu i monoteizmu rodzącego się z samoobjawienia się Boga. Według bawarskiego teologa różnica między tymi „trzema wielkimi drogami”¹³⁸ nie polega na tym, że ateizm odrzuca istnienie Absolutu, politeizm stwierdza różnorodności bytu Absolutnego, a monoteizm jako jedyny uznaje istnienie Absolutu. Wszystkie trzy drogi zawierają w sobie przekonanie o jedyności bytu Absolutnego. Ateiści absolutyzują materię, politeiści uznają istnienie bytu Absolutnego istniejącego ponad bóstwami. Różnica polega na stosunku człowieka do Absolutu i Absolutu do człowieka. Politeizm zakłada niedostępność Bytu absolutnego i zadowala się modlitwami kierowanymi do bytów pośrednich, a monoteizm uznaje dostępność Absolutu i wierzy w jego zdolność komunikacji¹³⁹.

Reasumując, imię *Jahwe* ukazuje Boga, który w odróżnieniu od bożków rzeczywiście może być oparciem w życiu wierzącego, co więcej skłaniając do monoteizmu, w konsekwencji prowadzi do wiary w możliwość komunikacji z Bogiem, a nie do obawy, że pozostaje On niedosiężny dla naszych modlitw.

1.1.1.2. Elohim – Bóg ojców

Jak zostało to wskazane powyżej, prezentacja Boga, wyrażona w słowie *Jahwe*, zostaje uzupełniona stwierdzeniem, że jest to Bóg ojców, a więc patriarchów

¹³⁵ BJCh, s. 33.

¹³⁶ *Wprowadzenie do chrześcijaństwa...*, s. 100-103.

¹³⁷ BJCh, s. 33-34.

¹³⁸ *Wprowadzenie do chrześcijaństwa...*, s. 98.

¹³⁹ *Problem absolutności chrześcijańskiej drogi zbawienia*, JROO VIII/2, s. 965.

(Abrahama, Izaaka, Jakuba). Wśród imion Boga używanych w czasach przed Mojżeszem zasadniczo występują imiona *El* i *Elohim*. A więc zrozumienie imienia *Jahwe* ma zostać pogłębione przez utożsamienie Go z Bogiem ojców. Prawda o Bogu, który przedstawia się imieniem zawierającym w sobie deklarację pomocnej bliskości, może zostać zweryfikowana przez odwołanie się do doświadczenia poprzednich pokoleń.

W odróżnieniu od imienia *Jahwe* imię *El* nie zostało utworzone przez Izraelitów, lecz na określenie Tego, który objawił się patriarchom, Naród Wybrany wybrał to imię wśród imion różnych bóstw¹⁴⁰. Z tego wyboru wynikają konkretne konsekwencje dla obrazu Boga. Otóż w typologii religijnej *El* jest *numen personale*, a nie *numen locale*. Jest Bogiem osób, a nie Bogiem miejsca. Żeby wyjaśnić ten podział typologiczny, autor *Wprowadzenia* odwołuje się do historii religijnych doświadczeń ludzkości¹⁴¹. Otóż doświadczenie czegoś niezwykłego, czegoś boskiego, stawało się udziałem ludzi w określonych miejscach, nazywanych z czasem świętymi miejscami. Na człowieka mogły oddziaływać jakieś elementy krajobrazu lub zdarzenie, które dokonało się w danym miejscu. Doświadczenie bliskości czegoś niezwykłego prowadziło do zlewania się miejsca i bóstwa w jedno. Prowadziło to w efekcie do przekonania, że bóstwo w sposób szczególny zamieszkuje dany obszar. Ponieważ doświadczenie bliskości czegoś świętego powtarzało się również w innych miejscach, to niejako automatycznie powstawało przekonanie o zamieszkiwaniu tego miejsca przez kolejne bóstwo – *numen locale*. Izrael jednak na określenie swego Boga wybiera imię wskazujące na to, że ich Bóg nie jest związany z żadnym konkretnym miejscem. W świecie, w którym aby dookreślić bóstwo, należy podać jego imię i miejsce, „Bóg Izraela jest rozpoznawalny nie przez jakieś miejsce, lecz przez osoby”¹⁴². To myślenie o Bogu w płaszczyźnie *ja i ty*, a więc w obszarze związanym z relacyjnością osobową, a nie w płaszczyźnie relacji do konkretnego obszaru, jest według bawarskiego teologa podstawowym elementem nie tylko religii Izraela, lecz również podstawowym elementem chrześcijaństwa.

¹⁴⁰ I znowu tak jak przy twórczym ukształtowaniu imienia *Jahwe*, tak i w kontekście wyboru imienia *El* przez Izraelitów J. Ratzinger wskazuje na to, że w decyzji wyboru mieści się dar, przyjęcie, a tym samym objawienie, a nie wyłącznie naturalny proces wyboru, por. *Wprowadzenie do chrześcijaństwa...*, s. 109.

¹⁴¹ Tamże, s. 109.

¹⁴² *Problem absolutności...*, s. 963.

Na potwierdzenie tego podkreślenia relacyjności w obrazie Boga teolog przytacza fakt, że w wyborze imienia *El* ujawnia się również to, jakie wyobrażenia Boga Izrael odrzucił. Wśród różnych wyobrażeń bóstw odrzucił również boga *Melecha* (króla), który reprezentował pewien określony model społeczny. Z obrazem króla łączył się nieograniczony despotyzm i arystokratyczne odosobnienie. Bóg Izraela przekraczał te wyobrażenia. Ten Bóg mógłby być Bogiem bliskim dla każdego człowieka¹⁴³. Można Go spotkać tam, gdzie jest człowiek, tam gdzie człowiek pozwala Mu się ze sobą spotkać¹⁴⁴. Będąc Bogiem osobowym, a nie mocą natury, nie kieruje ludzi ku wiecznemu kosmicznemu obrotowi, ku kosmicznej powtarzalności przyrody, a takie wyobrażenie było charakterystyczne dla wielu wierzeń tamtego okresu, lecz wyznacza kierunek, nadaje sens i cel. Jest Bogiem nadziei skierowanej ku przyszłości¹⁴⁵.

Podkreślając element relacyjności w obrazie Boga nazywanego imieniem *El*, należy podkreślić drugi element wynikający z określenia Boga tym imieniem. *El* był dla Izraela Bogiem najwyższym, który stoi ponad wszelkimi potęgami¹⁴⁶. W polemice z ludami otaczającymi Izrael Naród Wybrany twierdził, że ich Bóg nie jest wyłącznie ich Bogiem, lecz jest Bogiem wszystkich i wszystkiego¹⁴⁷. Jak zauważa Bawarczyk, Bóg Izraela, nie będąc bóstwem lokalnym, nigdy też nie stał się Bogiem świątyni, co więcej, nie będąc uzależniony od przebywania w konkretnym miejscu, mógł nawet dopuścić do zburzenia swojej świątyni. Nie był również bóstwem związanym z Ziemią Obiecaną, lecz mógł rozdzielać narodom poszczególne kraje, a czyniąc to nadal z żadnym z nich nie stawał się związany na wyłączność. Paradoks religii Izraela polegał właśnie na tym, że ich narodowy Bóg absolutnie nie był Bogiem narodowym, lecz Bogiem powszechnym, który wybrał sobie ich naród. W tym przekonaniu zawierał się wielki uniwersalizm religii Izraela: wierzył on w Boga, który jest Bogiem wszystkich ludzi¹⁴⁸.

W takim obrazie Boga łączy się immanencja z transcendencją. Ten Bóg jest dostępny wszędzie dla swoich wiernych, a równocześnie jest Bogiem całkowicie transcendentnym – przekraczającym przestrzeń i czas. Co więcej ten Bóg przekraczał

¹⁴³ *Wprowadzenie do chrześcijaństwa...*, s. 111.

¹⁴⁴ Tamże, s. 109.

¹⁴⁵ Tamże, s. 110.

¹⁴⁶ Tamże.

¹⁴⁷ Tamże, s. 118.

¹⁴⁸ *Problem absolutności...*, s. 964-967.

nie tylko granice czasu i przestrzeni, ale również granice tego, co pojedyncze i mnogie. Imię *El* zostało przyjęte w Izraelu przede wszystkim w formie *Elohim*, oznaczającej liczbę mnogą. Z jednej strony w taki sposób Izrael przez użycie liczby mnogiej wskazywał na to, że jest On wszystkim, co boskie. Z drugiej strony uznając, że nie da się ująć jedyne Boga w kategoriach pojedynczości i mnogości, otwierał przestrzeń na pełne objawienie Boga w Chrystusie.

1.1.1.3. Imię, którym można wzywać Boga

Po przedstawieniu obrazu Boga na podstawie kluczowego według Josepha Ratzingera tekstu Starego Testamentu, należałoby jeszcze wyjaśnić, w jakim sensie Bóg ma imię? Po co Mu ono i co to znaczy, że je ma? Profesor polemizuje ze stanowiskiem teologów epoki patrystycznej, którzy, pozostając pod wpływem filozofii greckiej, postawili znak równości pomiędzy znaczeniem imienia Boga Jahwe a obejmującą wszystko ideą bytu. Pozostając pod wpływem myśli greckiej, która wypracowała ideę bytu obejmującego wszelkie jednostkowe rzeczy, z którymi człowiek nieustannie ma do czynienia, Ojcowie Kościoła uznali, że odkryli ducha wspólnego dla filozofii i Biblii. Co więcej uznali, że do idei bytu Platon nie mógł dojść o własnych siłach, lecz zapożyczył ją ze Starego Testamentu. Niejako usprawiedliwiając autorów patrystycznych teolog wskazuje na fakt, że powodem takiej, a nie innej interpretacji, oprócz własnej fascynacji myślą grecką, było tłumaczenie Starego Testamentu, które mieli w rękach Ojcowie Kościoła. Tłumacze Biblii hebrajskiej, którzy funkcjonowali w świecie helleńskim, przetłumaczyli słowa *Jestem, który jestem* jako *Jestem Tym, który istnieje* – tym samym utożsamiając biblijne imię z filozoficznym pojęciem.

W taki sposób zostało usunięte zgorszenie Bogiem, który posiada imię. Według bawarskiego teologa również współcześnie „dla myśli [...] jest zgorszeniem, że Bóg biblijny ma imię”¹⁴⁹. Zgorszenie może być dwójakiego rodzaju. Po pierwsze, może wkraść się podejrzenie, że nadawanie Bogu imienia jest pozostałością po czasach politeistycznych. Mojżesz doskonale wiedział, że nie może powiedzieć do swoich rodaków, że Bóg go posłał, bo natychmiast pojawiłoby się pytanie – który bóg? Izraelici byli zanurzeni w świecie politeistycznym i nawet wskazanie na Boga ojców mogłoby

¹⁴⁹ *Wprowadzenie do chrześcijaństwa...*, s. 106.

być niewystarczające¹⁵⁰. Na politeistyczne korzenie wskazuje również fakt, że z czasem używanie imion Boga zanika w Biblii. We wczesnych warstwach tradycji występują one dość licznie, ale w trakcie ewolucji wiary w Boga Izraela zanikają i nawet objawione imię *Jahwe* przestaje być używane. Ta zmiana w podejściu do imienia Boga była na tyle istotna, że nawet w *Septuagincie* to imię zostaje zastąpione słowem *Kyrios* – *Pan*¹⁵¹.

Poza zgorszeniem wynikającym z politeistycznych konotacji, powstaje kolejne pytanie: Czy „istniejącemu” Platona w ogóle można nadać jakieś imię? Możliwość nazywania Boga jest ewidentnie wyrazem innego wyobrażenia o najwyższym bycie, niż miał je Platon i tradycja filozoficzna starożytnej Grecji. Różnicę podkreśla zwłaszcza to, że Bóg sam sobie nadaje imię, dokonuje autoprezentacji, a przecież „istniejący” nie tylko nie był nazwany, ale też sam siebie nie nazywał. Joseph Ratzinger przywołuje zdanie Emila Brunnera, według którego takie utożsamienie boga filozofów z Bogiem Biblii oznacza zmianę imienia na pojęcie, w miejscu tego, co nie da się zdefiniować, pojawia się definicja¹⁵². Zwraca uwagę, że pojęcie ma za zadanie ujawnienie, czym dana rzecz jest w swojej istocie, a jak wynika to z poprzednich punktów naszej dysertacji, Bóg przedstawia się konkretnym imieniem niekoniecznie w tym celu, by dochodzić do tego, jaka jest Jego istota. W takim razie pozostaje znaleźć odpowiedź na pytanie – jaki cel ma podanie imienia?

Według Ratzingera imię, nie podając tego, jaka jest istota rzeczy samej w sobie, umożliwia nazwanie jej. Jako przykład teolog wskazuje, że samo pojęcie *człowiek* jest jeszcze niewystarczające, by można było wejść z nim w relację. Dopiero poznanie imienia powoduje, że można tego człowieka wzywać, że można wejść z nim w relację międzyosobową. Również Bóg, podając swoje imię, nie tyle chce wyrazić swoją istotę, ile umożliwia wzywanie Go. Wchodząc w życie człowieka, staje się dla niego osiągalny. Nie oznacza to, że imię nie dotyczy istoty Boga, ono może ujawniać prawdę o Nim, ale pierwszorzędnym celem jest nawiązanie relacji, umożliwienie człowiekowi budowania z Bogiem relacji osobowej¹⁵³. Zainspirowany pomysłem swego ucznia C. del Zotto, by przeciwstawić imię numerowi, Ratzinger podkreślał znaczenie imienia

¹⁵⁰ Tamże, s. 106.

¹⁵¹ BJCh, s. 29.

¹⁵² *Wprowadzenie do chrześcijaństwa...*, s. 106-107.

¹⁵³ Tamże, s. 116-117; *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, s. 228-229.

w relacjach międzyosobowych. Apokaliptyczną Bestię niemającą imienia, a tylko numer, ukazuje jako przykład bezosobowego traktowania ludzi. Widoczne to było zwłaszcza w obozach koncentracyjnych, w których człowiek stawał się wyłącznie wymienną częścią zabójczej maszyny, całkowicie wymazującej oblicze i historię człowieka, sprowadzając go wyłącznie do funkcji. Widoczne to staje się według teologa również we współczesnych systemach informatycznych, sprowadzających poszczególne osoby do funkcji. Coś, co nie jest funkcją, nie ma żadnej wartości i jest niczym. Jak zauważa: „bestia jest numerem i czyni innych numerem”¹⁵⁴. Natomiast Bóg objawia swoje imię i wzywa również po imieniu. Ludzie są dla Niego ważni jako osoby, a nie jako funkcje w maszynierii świata. Bóg objawia się jako osoba i wzywa osoby do relacji ze Sobą¹⁵⁵.

Zarówno imię *Jahwe*, jak i *Elohim*, wskazują na Boże pragnienie budowania międzyosobowych relacji z ludźmi, a nie traktowania ich w sposób bezosobowy. To jest główne przesłanie tego punktu w kontekście modlitwy chrześcijańskiej – Bóg, który jest podstawą wszelkiego bytu, pragnie budować relację z człowiekiem i sam wychodzi z inicjatywą nawiązania relacji osobowej ze swoim stworzeniem¹⁵⁶.

1.1.2. Bóg z nami. Aspekty chrystologiczne

Po prezentacji treści dotyczących imienia Boga, objawionego w Starym Testamencie, pozostaje jeszcze zmierzyć się z pytaniem istotnym dla dalszych badań: czy odpowiedź udzielona Mojżeszowi jest rzeczywiście imieniem Boga? Rzeczą bezsporną jest to, że Izrael znał wyraz *Jahwe* jako imię Boga. Ale według bawarskiego teologa Bóg, odpowiadając na pytanie Mojżesza o swoje imię, udzielając odpowiedzi: *Jestem, który jestem*, tak naprawdę uchylił się od udzielenia odpowiedzi na pytanie o swoje imię. To odrzucenie pytania staje się jeszcze bardziej prawdopodobne w zestawieniu z wybranymi tekstami z Księgi Sędziów i Księgi Rodzaju (por. Sdz

¹⁵⁴ BJCh, s. 30.

¹⁵⁵ Tamże.

¹⁵⁶ Zainteresowanym tematem bliskości Boga w nauczaniu J. Ratzingera/Benedykta XVI można polecić: J. Warzeszak, *Bliskość Boga wyrazem Jego miłości i miłosierdzia w ujęciu Benedykta XVI*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 29,1 (2016), s. 6-30.

13,18; Rdz 32,30), w których Bóg wyraźnie odmawia ujawnienia swego imienia Manoachowi i Jakubowi. Taka odpowiedź przenosi imię z dziedziny tego, co znane, w dziedzinę tego, co nieznane, ukryte. Bóg, przedstawiający się Mojżeszowi, pozostaje równocześnie Bogiem znanym i nieznanym. Imię staje się „szyfrem niedającego się poznać i nazwać Boga”¹⁵⁷. Tajemnica imienia Boga pozostaje w Starym Testamencie nierozwiązaną zagadką. Pozostaje otwarta na wydarzenie Jezusa Chrystusa. To w osobie Zbawiciela Bóg staje się dostępny dla swego stworzenia. To Jednorodzony Syn w pełni objawia prawdę o Ojcu.

Skoro osoba Jezusa jest kluczowa w kwestii ukształtowania poprawnej wizji Boga, zasadne wydaje się pytanie: jaki obraz Jezusa wyłania się z pism Josepha Ratzingera/Benedykta XVI? Kardynał Gerhard Müller w swojej przedmowie do tomu zawierającego pisma chrystologiczne bawarskiego teologa podkreślił, że przedstawiając postać Jezusa, unika on wszelkich ideologicznych uproszczeń. Ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary stwierdził, że dążenie do poznania tak charakterystyczne dla papieża z niemieckiego kraju przyczyniło się do tego, że tematy chrystologiczne od sześćdziesięciu lat znajdowały się w centrum jego działalności i nauczania¹⁵⁸. Być może właśnie ten brak uproszczeń sprawił, że w prezentowanej przez Josepha Ratzingera/Benedykta XVI chrystologii osoba Jezusa jest „rzeczywistością jak najbardziej realną, żywą, autentyczną dla człowieka współczesnego, choć zarazem i uniwersalną historycznie, dotyczącą całej egzystencji wierzącego, całkowicie biblijną, a wreszcie pełną prawdy, świętości, bosko-ludzkiej misteryjności i porywającego piękna”¹⁵⁹.

1.1.2.1. Chrystodostępny Bóg

Jak zostało to ukazane w poprzednim paragrafie, Joseph Ratzinger nie izoluje biblijnej historii o płonącym krzewie z kontekstu środowiskowego, w jakim rozwijała się wiara Izraela. Zwraca również uwagę na kontynuowanie refleksji nad imieniem Boga w dalszych częściach Starego i Nowego Testamentu. Bawarski teolog zauważa, że

¹⁵⁷ *Wprowadzenie do chrześcijaństwa...*, s. 112-113.

¹⁵⁸ G.L. Müller, *Przedmowa wydawcy*, JROO VI/1, s. 6.

¹⁵⁹ K. Góźdz, *Medytacja dla głębszego zrozumienia Tajemnicy Jezusa w trylogii Jezus z Nazaretu. Nowy przekład*, JROO VI/1, s. 2.

Ezechiela i Deutero-Izajasza można by nawet nazwać „teologami imienia *Jahwe*”¹⁶⁰. Zarówno jeden, jak i drugi rozwijają prorockie przepowiadania w oparciu o to imię. Zwłaszcza Deutero-Izajasz, który działał pod koniec niewoli babilońskiej, jest ważny dla dalszych rozważań. W zdaniach „Ja jestem pierwszy i Ja ostatni; i nie ma poza Mną boga” (Iz 44,6) oraz „Ja sam, Ja jestem pierwszy i Ja również ostatni” (Iz 48,12) prorok podejmuje wątek znaczenia imienia *Jahwe* z opowiadania o płonącym krzewie i nadaje mu nową formułę. Formuła ta została w języku greckim oddana słowami *Ja jestem (ἐγώ εἰμι)*. Słowo *jestem* to według Ratzingera oś przepowiadania proroka. Potęga *Jahwe* wyraża się w tym słowie szczególnie dlatego, że przeciwstawiana jest w tej formule przemijającym i pokonanym bożkom Babilonu¹⁶¹.

Izajaszową formułę *Ja jestem (ἐγώ εἰμι)* podejmuje Jan Ewangelista. Według profesora, używanie tej formuły przez Jana można zrozumieć wyłącznie na tle pism Starego Testamentu. Samookreślenie Boga, pojawiające się w Księdze Wyjścia, a potem przedstawiające *Jahwe* jako Tego, który trwa ponad przemijającymi bogami Babilonu, odnosi Jan do osoby Zbawiciela. Nie chodzi tylko o to, że Jezus stosuje do siebie samookreślenie Boga, stawiając się na równi z Nim. Interpretując czwartą Ewangelię, młody profesor podkreślał, że objawianie ludziom imienia Bożego, o czym kilka razy wspomina Jezus w tak zwanej modlitwie arcykapłańskiej (por. J 17, 6.11.12.26), polega na tym, że Mistrz z Nazaretu sam jest imieniem Boga. A więc to w nim spełniła się zapowiedź możliwości wzywania Boga. W Chrystusie Jezusie Bóg staje się osiągalny. To On jest imieniem, którym możemy Boga wzywać¹⁶².

Jak zobaczyliśmy w poprzednim punkcie, gdy Stary Testament mówi o imieniu Boga, chodzi o coś innego niż to, do czego zmierza filozof, który chce wiedzieć, jak się sprawa przedstawia z istotą jakiejś rzeczy. Gdy Bóg objawia swoje imię, to w pierwszym rzędzie nie tyle wyraża swą istotę, ile sprawia, że można Go wzywać. Objawiając swoje imię Izraelitom Bóg staje się osiągalny¹⁶³. Tak również należy rozumieć utożsamienie Jezusa z imieniem Boga – w Nim spełnił się sens tego, o czym mówił Stary Testament w odniesieniu do imienia Boga: Bóg stał się rzeczywiście Tym,

¹⁶⁰ *Wprowadzenie do chrześcijaństwa...*, s. 114.

¹⁶¹ Tamże, s. 115.

¹⁶² Tamże, s. 115-117.

¹⁶³ Tamże, s. 117.

kogo można wzywać. W Nim spełniło się to, co w słowie nie mogło się do końca spełnić, Bóg wszedł w koegzystencję z nami. Tak spełniło się to, co od czasu sceny płonącego krzewu rozumiano przez ideę imienia, spełniło się w Tym, który jako Bóg jest człowiekiem i jako człowiek jest Bogiem. Bóg stał się jednym z nas i jako *żywe imię Boga* umożliwił dostęp do Siebie¹⁶⁴.

W referacie wygłoszonym w 1983 roku w Collevallenzy pod Rzymem Ratzinger zwrócił uwagę na to, że Jezus otwiera drogę do tego, co wydawało się niemożliwe – do prawdziwej komunii Boga i człowieka¹⁶⁵, komunii, o której nie mogło być mowy w czasach Starego Testamentu. Dla wyznawców judaizmu było oczywiste, że transcendencja Stwórcy powoduje niemożność wejścia z Nim w prawdziwą komunię. Hebrajskie słowo *chaburah*, które było odpowiednikiem greckiego terminu *κοινωνία* nigdy nie było stosowane do opisanie relacji Boga do ludzi¹⁶⁶. Bliskość Boga Jahwe wobec Narodu Wybranego była wyjątkowa, ale miała w przekonaniach Izraelitów swoje nieprzekraczalne granice. Dopiero w Chrystusie Bóg staje się w pełni dostępny dla ludzi. Dzieje się tak dlatego, że „Wcielenie Syna tworzy komunię Boga z człowiekiem”¹⁶⁷.

Odwołując się do Listu do Hebrajczyków i cytowanego przez ten list Psalmu 40, autor *Jezusa z Nazaretu* wskazuje na to, że Wcielenie wypływa z dialogu Ojca z Synem. Wobec niemożności sprawowania prawdziwego kultu (który polega na całkowitym oddaniu się człowieka Bogu) przez ludzi, Syn staje się człowiekiem i „w swoim ciele przynosi Bogu z powrotem całe człowieczeństwo”¹⁶⁸. Do tego motywu Wcielenia będziemy musieli jeszcze powrócić, w tym miejscu wystarczy tylko wspomnieć, jak sprawę motywu przyjścia na świat Syna Bożego widzi Joseph Ratzinger/Benedykt XVI.

We Wcieleniu Jezus objawia w pełni prawdę o Bogu, który jest miłością. Co więcej nie tylko objawia, ale też sprawia, że staje się On dostępny człowiekowi. W swojej trylogii poświęconej osobie Zbawiciela papież nazywa Jezusa „jakby

¹⁶⁴ Tamże.

¹⁶⁵ *Komunia – wspólnota – misja. O powiązaniu między Eucharystią, wspólnotą (społecznością) i misją w Kościele*, JROO VIII/1, s. 297.

¹⁶⁶ Tamże, s. 292-293.

¹⁶⁷ Tamże, s. 299.

¹⁶⁸ *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu..., s. 543-544.*

namiotem spotkania”. Może tak Go nazwać, gdyż Syn jest „realnie tym, czego namiot, a później świątynia, mogły być tylko znakiem”¹⁶⁹.

1.1.2.2. Prawdziwy obraz Boga

Chrystodostępność Boga nie jest oczywiście jedynym owocem Wcielenia. Równie ważne w kontekście modlitwy jest ukazanie prawdziwego oblicza Boga. Od tego, jaki obraz Boga zaczyna dominować w naszym życiu, zależy w dużej mierze otwartość na budowanie z Nim relacji. Dla chrystologii Josepha Ratzingera charakterystyczne jest sformułowanie – „patrzeć na Przebitego”. Taki też tytuł nadał jednej ze swoich książek, zbierając w niej swoje wcześniejsze prace dotyczące chrystologii duchowej¹⁷⁰. Można postawić pytanie: po co mamy patrzeć na Przebitego? Czy nie wystarczy przyjąć zbawienie, będące owocem Jego życia, męki, śmierci i zmartwychwstania? Co lub Kogo możemy w Nim zobaczyć? Zgodnie z odpowiedzią, której Jezus udzielił Filipowi – „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14,9) bawarski teolog stwierdza „w Synu jest słyszalny i widzialny Ojciec”¹⁷¹. W nim ludzie mogą zobaczyć, kim tak naprawdę jest Bóg, który stopniowo objawiał się w czasach Starego Testamentu. To Jezus objawia w pełni prawdę o Bogu, który jest miłością, to w Jego ludzkim obliczu możemy dostrzec prawdziwe oblicze kochającego Ojca.

Możemy postawić pytanie: Czy korekcja obrazu Boga, jaki powstał w czasach starotestamentalnych, w ogóle była potrzebna? Abstrahując od tego, że Trójca nie została jeszcze objawiona, pozostaje problem projekcji na Boga różnych wyobrażeń zapożyczonych z innych religii i z stosunków międzyludzkich, które nie zawsze – łagodnie mówiąc – dobrze się układają. Joseph Ratzinger w swoich dziełach podaje wiele przykładów błędnych obrazów Boga, które człowiek wyrobił sobie na przestrzeni wieków. Najczęściej wyobrażenia o Bogu przedstawiały Go jako gniewliwego, karzącego władcę, który potrafił w sposób zagrażający człowiekowi wejść w relację ze swoim stworzeniem lub przez dłuższy czas pozostawać w obojętnym milczeniu¹⁷².

¹⁶⁹ Jezus z Nazaretu. Prolog..., s. 44.

¹⁷⁰ *Patrzeć na Przebitego. Szkice o chrystologii duchowej*, przeł. J. Merecki, Kraków 2008.

¹⁷¹ *Prawomocność dogmatu...*, s. 767.

¹⁷² Por. *Bóg i świat...*, s. 496-498 i 621.

Jezus całym swoim życiem koryguje miary, które przykładamy do Boga. Już w momencie, gdy przychodzi na ten świat jako bezbronne dziecko, przerażające obrazy Boga powinny być pojmowane jako obrazy bożków, a nie prawdziwego Stwórcy. Również całą swoją publiczną działalnością, w czasie której dał się poznać jako miłośnik człowieka, zwłaszcza ubogiego i grzesznika, zadaje kłam obrazom przedstawiającym okrutnego sędziego. W Jezusie ludzie mogli zobaczyć, że moc Boga objawia się w Jego łagodności¹⁷³. Chociaż w Jezusie zobaczyliśmy delikatność Boga, to przecież pozostaje jeszcze zgorszenie krzyża. Może pozostawać ciągle rysa na obrazie Boga – fałszywy obraz Boga domagającego się śmierci własnego Syna. Joseph Ratzinger na podstawie licznych tekstów pobożnościowych wysnuwa wniosek, że wiele osób ma obraz surowego Boga, który w swojej sprawiedliwości wymaga jako zadośćuczynienia dla swego obrażonego majestatu złożenia w ofierze człowieka¹⁷⁴. A ponieważ żadna ofiara z życia grzesznika nie może usatysfakcjonować obrażonego majestatu, ofiarę tę musi złożyć doskonały człowiek – Jezus. Tę domknęta w prawniczy system soteriologię, przedstawioną przez Anzelma z Canterbury, bawarski teolog nie tyle krytykuje, ile raczej ostrzega, że już u swego źródła nie uniknęła ona jednostronności, a w formie popularnej staje się „groźnym mechanizmem”¹⁷⁵, który trudno przyjąć. System prawny, skonstruowany przez Anzelma, z niedającą się zakwestionować logiką, ma swoje pozytywne strony, łącząc w sobie biblijne i ludzkie poglądy. Niestety jak zauważa profesor takie prawnicze podejście „może pokazać obraz Boga w przejmującym grozą świetle”¹⁷⁶. Taki obraz zagniewanego Boga dla wielu osób czyni „niewiarygodnym posłannictwo miłości”¹⁷⁷. A przecież jeśli człowiek nie uwierzy w miłość swego Stwórcy to jak ma się odważyć wejść z Nim w jakąkolwiek relację?

W *Orędziu na Wielki Post 2007 r.* Benedykt XVI podszedł do problemu krzyża w zasadniczo inny sposób. Według niego właśnie w krzyżu Chrystusa objawia się prawdziwy obraz Boga, który jest Miłością¹⁷⁸. Krzyż rozbraja obraz groźnego Ojca. Według bawarskiego teologa taki obraz Boga jest zupełnie fałszywy, a krzyż jest

¹⁷³ *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, s. 174.

¹⁷⁴ *Wprowadzenie do chrześcijaństwa...*, s. 227.

¹⁷⁵ Tamże, s. 188.

¹⁷⁶ Tamże, s. 190.

¹⁷⁷ Tamże, s. 227.

¹⁷⁸ „*Będą patrzeć na Tego , którego przebili*” (J 19,37). *Orędzie Ojca Świętego na Wielki Post 2007 r.*, OsRomPol 3 (2007), s. 4.

ukazany w Biblii jako wyraz najwyższej miłości i nie jest wyrazem mechanizmu reagowania na obrazę prawa. Według kardynała dla prawie wszystkich religii charakterystyczne jest skupienie się na temacie zadośćuczynienia. Próbuje one przez różne praktyki pokutne przezwyciężyć poczucie winy, a więc przez ofiary przebłagać Boga i z Nim się pojednać. Nowość Nowego Testamentu polega na tym, że kierunek działania służącego pojednaniu jest inny. W odróżnieniu od innych religii, to Bóg przychodzi do człowieka, nie czekając na rekompensatę. Przychodzi, aby pojednać ludzi ze sobą. Sprawiedliwość Boża wyraża się w łasce, jest sprawiedliwością, która sama pragnie uczynić człowieka prawym. A więc nowość chrześcijaństwa w tym aspekcie polega na tym, że to nie człowiek pojednał się z Bogiem, lecz, jak mówi św. Paweł „w Chrystusie Bóg pojednał świat ze sobą” (2 Kor 5,19). Bóg sam wyszedł w Chrystusie naprzeciw człowiekowi, aby go zbawić. Ale też należy uznać, że Bóg paradoksalnie prostuje swój obraz najbardziej w wydarzeniu krzyża Chrystusa. Jak zauważa prefekt Kongregacji Nauki Wiary: „Można powiedzieć, że w rozdartym ciełe ukrzyżowanego Jezusa widzimy, kim jest Bóg – kimś kto wydał siebie za nas aż po krzyż”¹⁷⁹.

1.1.2.3. Ten który był, jest i przychodzi

Oprócz tego, w jakim świetle Jezus ukazuje swego Ojca, istotne dla życia modlitewnego jest również to, jak my postrzegamy Jezusa, jakie obrazy Zbawiciela mamy przed oczyma. Ważność tego zagadnienia podkreśla sam Zbawiciel, pytając Piotra, za kogo uważają Go ludzie (por. Mk 8; Łk 9; Mt 16). Komentując to pytanie, papież wskazuje na różnicę między odpowiedziami podawanymi przez ludzi a odpowiedzią udzieloną przez Piotra. Zasadnicza różnica polega na tym, że ludzie tworzyli sobie obrazy Jezusa na podstawie własnych interpretacji, a Piotr swoje wyznanie zawdzięcza łasce, jego wyznanie ma charakter objawiony, a więc jego poznanie zawiera coś więcej niż tylko interpretację ludzkiego doświadczenia. To poznanie jest darem od Ojca i dlatego można powiedzieć, że jest objawione¹⁸⁰. Zwraca uwagę, że również my, żyjący dwadzieścia wieków po tych wydarzeniach, możemy

¹⁷⁹ *Bóg i świat...*, s. 437.

¹⁸⁰ *Chrystus – Odkupiciel wszystkich ludzi. Jedyność i powszechność Chrystusa oraz Jego Kościoła*, JROO VI/2, s. 905-907.

zostać zaliczeni do grona osób budujących obraz Jezusa na podstawie jakichś swoich wyobrażeń, wynikających z takich, a nie innych doświadczeń. Nie ma tu miejsca na przytaczanie i rozwijanie wszystkich współczesnych obrazów Jezusa, komentowanych przez bawarskiego teologa na przestrzeni wielu lat. Wspomnieć należy jedynie, że tworzenie nawet tak odległych od siebie obrazów jak Jezus egzystencjalistyczny, marksistowski czy też nowe obrazy proponowane przez nurt New Age mają w sobie element charakterystyczny dla tego sposobu interpretacji postaci Zbawiciela. Analizują one teksty Ewangelii za pomocą narzędzi krytyki historycznej, w którą wkomponowują podstawowe założenie filozoficzne, sprowadzające się do tego, że w historii może istnieć wyłącznie to, na co pozwalają prawa przyrody, oczywiście te, które udało się już człowiekowi poznać. Wykluczone są więc wszelkie interwencje nadprzyrodzone w bieg historii¹⁸¹. Zgodnie z tym założeniem teksty Ewangelii interpretowane są w taki sposób, by wykluczyć wszelką możliwość uznania, że Jezus posiadał jakąkolwiek moc Bożą, oraz definitywnie nie pozwalają Mu działać w dzisiejszych czasach. Ratzinger wskazuje, że do tego podejścia dochodzi jeden ważny element – połączenie postaci Zbawiciela z dzisiejszymi ideałami¹⁸². Dzieje się tak dlatego, że człowiek mimo wszystko poszukuje Jezusa, który działa w teraźniejszości, ale nie znając i nie poznając Jezusa Ewangelii, dokonuje na Niego projekcji swoich ideałów – marksista przypisuje Mu rolę rewolucjonisty, liberał wyzwolonego z wszelkich zasad i tradycji, a przedstawiciel ruchów New Age ezoterycznego mistyka, oderwanego od rzeczywistości. Jak widać taka metoda jest tylko projekcją, a nie wyjściem od tekstów oryginalnych. Wybranie pewnego ideału i próba dopasowania do niego rzeczywistej, ewangelicznej osoby Zbawiciela powoduje, że niektóre teksty Nowego Testamentu należy pominąć, a inne znów uczynić centralnymi i w ich świetle należałoby na nowo zinterpretować tekst Ewangelii.

Reasumując, przyjęcie tych dwóch podejść metodologicznych – a więc tezy, że Bóg nie może interweniować w naturalny bieg spraw i podjęcie interpretacji z wstępnym założeniem, kim Jezus powinien być – staje się sposobem interpretacji, sprawiającym pozory obiektywizmu, a w rzeczywistości taka interpretacja jest

¹⁸¹ J. Ratzinger komentuje założenia, które zaproponował w ostrej formie Jacques Monod – sprowadzające się do tego, że wszelkie Boże działanie zostaje wykluczone z powodu chęci zachowania zasady obiektywizmu, zob. tamże, s. 910-912.

¹⁸² Tamże, s. 910.

wyłącznie rezultatem przyjętych filozoficznych założeń¹⁸³. W takim podejściu umyka nam coś najbardziej istotnego. Nie tylko to, jaki On jest na prawdę, ale właśnie On nam umyka – nie dochodzi do spotkania, bo chcemy się spotkać z wytworem naszych pragnień i wyobrażeń, a nie z rzeczywistym Synem Bożym. Joseph Ratzinger nie sprzeciwia się temu, że człowiek formuje różne obrazy Jezusa, negatywnie odnosi się wyłącznie do metodologii, która wytwarza obraz Jezusa dalekiego od prawdy Ewangelii.

Według papieża spotkanie najczęściej dokonuje się z takim Jezusem, jakim widzą Go ludzie¹⁸⁴. Lecz by spotkanie było autentyczne, należałoby zadać sobie pytanie: jakie są początki obrazu Jezusa? Należy sięgnąć do źródeł, z czym wiąże się pewien trud. Należy poddać się słowom Ewangelii, rezygnując z własnych wyobrażeń, mających swe źródło w marzeniach i ideach, które są dla nas ważne, i spróbować zobaczyć, jaki obraz Jezusa wyłania się z Pisma Świętego. Dla bawarskiego teologa podstawowym warunkiem prawdziwego spotkania jest gotowość rezygnacji z obrazów, które sobie wytworzyliśmy i umiejętność zasluchania się w rzeczywistość ukazaną w świętych tekstach. Uważać należy tylko na to, by Boga nie zamknąć w przeszłości jako Tego, który już działał, a teraz działać nie może.

Papież podkreśla, że Chrystusa należy widzieć jako Tego, który był, który jest i który przychodzi. Nie spotka Go ten, kto chce widzieć Go jako dawną postać, ale nie spotka Go w całej prawdzie również ten, kto widzi Go wyłącznie jako działającego dzisiaj w oderwaniu od tego, jakim się ukazał na kartach Ewangelii¹⁸⁵. Według Ratzingera Jezus pojmował swoje ziemskie życie jako przychodzenie od Ojca, a równocześnie jako pozostawanie u Niego. W takim sposobie życia łączył wieczność z życiem w czasie i jeśli tych wymiarów Jego egzystencji nie dostrzeżemy, to nie będziemy w stanie Go zrozumieć¹⁸⁶, będziemy tworzyć jedynie obrazy dalekie od rzeczywistości.

Chrystusa można spotkać na swojej drodze w dniu dzisiejszym dlatego, że wielu współczesnych przeżywa swe życie razem z Jezusem. Ale żeby zbliżyć się do Chrystusa takiego jakim On jest, a nie tylko zatrzymać się na fragmentarycznym doświadczeniu

¹⁸³ Tamże.

¹⁸⁴ *Jezus Chrystus dzisiaj*, JROO VI/2, s. 884.

¹⁸⁵ Tamże, s. 885.

¹⁸⁶ Tamże.

relacji z Nim, należy sięgnąć do źródeł. Jeżeli bez uprzedzeń podejść do tekstów, to dostrzegę Go jako Tego, który przychodzi z wieczności, a wieczność zawiera w sobie przeszłość, teraźniejszość i przyszłość¹⁸⁷. W historii chrześcijaństwa w taki sposób próbowano szukać całościowego rozumienia i dlatego Chrystus stawał się dla tych ludzi dniem dzisiejszym, bo moc nad dniem dzisiejszym ma tylko to, co wyrasta z przeszłości i wzrasta w przyszłość, ponieważ związane jest z wiecznością. Wychodząc z takiej metody poszukiwania obrazu Chrystusa, różne epoki tworzyły swoje własne obrazy Chrystusa.

Bawarski teolog przywołuje kilka obrazów uformowanych na przestrzeni wieków. Chrześcijanie pierwszych wieków widzieli Chrystusa przede wszystkim jako pasterza. Każdy wierzący mógł identyfikować się z zagubioną owcą przygarniętą przez Jezusa, który wziął ją na swoje ramiona. Z kolei podkreślanie wymiaru ludzkiego miało swoje źródło w przekonaniu, że w człowieczeństwie Chrystusa widzialny jest sam Bóg. Konsekwencją przyjęcia tego obrazu było przekonanie, że kontemplacja obrazu Jezusa umożliwia przekroczenie granicy nieprzekraczalnej bez Chrystusa. Wizerunki Ukrzyżowanego i to zarówno rzymskie przedstawianie tryumfu na krzyżu, jak i gotyckie podkreślanie ogromu męki, dawały nadzieję na to, że w krzyżach obecnych w życiu chrześcijanina ukryta jest obietnica¹⁸⁸. Papież przytacza również obrazy Chrystusa, które ukazują współczesna teologia – wyzwoliciel, nowy Mojżesz, ubogi, miłujący – te obrazy również są owocem kontemplacji obrazu Zbawiciela, który wyłania się z kart Ewangelii i ze współczesnych doświadczeń oraz potrzeb¹⁸⁹. Przytoczona przez papieża metodologia tworzenia obrazów Jezusa może znaleźć zastosowanie w naszym życiu modlitewnym. W poszukiwaniu całościowego obrazu Chrystusa należy wyjść od tekstu Ewangelii i dokonać aktualizacji tekstu w warunkach własnego życia. Uważać należy na to, czy obraz, który powstaje, ma rzeczywiste odniesienie do wspomnianych trzech rzeczywistości – przeszłości, teraźniejszości i przyszłości rozumianej w kontekście wieczności. Jeżeli obraz Jezusa ogranicza się do jednej z tych sfer, to istnieje poważne ryzyko, że zostaniemy w sferze własnych wyobrażeń, które będą dalekie od rzeczywistego Chrystusa. Należy weryfikować, czy

¹⁸⁷ Tamże, s. 886.

¹⁸⁸ Tamże, s. 886-887.

¹⁸⁹ Tamże, s. 887.

istnieje jedność Jezusa Ewangelii, historii i Jego działania dziś – ta jedność jest istotnym kryterium weryfikacji obrazu Zbawiciela, który odkrywamy lub tworzymy.

Powyższe nauczanie o hermeneutyce tworzenia obrazu Chrystusa nie jest wyłącznie teoretycznym rozważaniem wybitnego profesora teologii. Wynika ono z własnego doświadczenia wiary wybitnego teologa. W bardzo osobistym tekście pod tytułem *Co Jezus Chrystus znaczy dla mnie?* podkreśla on, że spotkał Chrystusa w wierze Kościoła, a nie w literaturze lub filozofii¹⁹⁰. Jak sam zaznacza, nie był On dla niego jak jedna z wielkich postaci historii, lecz „tym kto dzisiaj żyje i działa, kogo dzisiaj można spotkać”¹⁹¹. Obraz Chrystusa działającego w obecnych czasach w życiu teologa, kardynała i papieża harmonijnie łączy się z obrazem Jezusa Ewangelii i Tradycji. Bawarczyk zdecydowanie bardziej wierzy obrazowi Jezusa wyłaniającemu się z Ewangelii niż jakimkolwiek naukowym rekonstrukcjom postaci Zbawiciela¹⁹². Jak sam wyznaje: „W niej zawsze można coś nowego o Nim usłyszeć i zobaczyć”¹⁹³. Również obraz Jezusa wyłaniający się z żywej Tradycji Kościoła jest komplementarny do obrazu Jezusa Ewangelii i doświadczenia wiary Ratzingera. Zwłaszcza nauczanie Soboru Chalcedońskiego jest przez teologa cenione bardzo wysoko. Według niego przewaga Chalcedonu nad wszelkimi nowymi interpretacjami postaci Zbawiciela jest bezsporna. Wprost wyraża swój zachwyt nad sformułowaniami łączącymi różnorodne fakty w jednym centrum, którym jest Syn Boży¹⁹⁴. Przyznaje, że radykalizm, do którego wzywa Zbawiciel, przewyższa wymagania stawiane ludziom przez Kościół. Właściwą odpowiedzią na Jezusowe wezwanie jest radykalizm ojca pustyni Antoniego i Franciszka z Asyżu. Do takiego traktowania Ewangelii z całą powagą zachęca papież swoich czytelników¹⁹⁵.

¹⁹⁰ Tekst powstał w 1973 r. jako odpowiedź na pytanie „Kim dla mnie jest Jezus z Nazaretu?“, które Heinrich Spaemann postawił stu ówczesnym autorytetom.

¹⁹¹ *Co Jezus Chrystus znaczy dla mnie?*, JROO VI/2, s. 794.

¹⁹² Tamże, s. 795-796.

¹⁹³ Tamże, s. 796.

¹⁹⁴ Tamże, s. 794-795.

¹⁹⁵ Tamże.

1.1.3. Bóg ukryty. Aspekty pneumatologiczne

Jezus nie tylko objawia ludziom prawdziwy obraz Boga, lecz objawiając uczniom swoje bóstwo, koryguje obraz najwyższej istoty jako samotnej doskonałości. Pokazuje, że zarówno wielość, jak i jedność mają swoje źródło w Bogu. Jedność z Ojcem, którą ukazuje, nie jest jednością niepodzielnego atomu, lecz jednością płynącą z miłości¹⁹⁶. Zwracając się do Boga „Ojcze”, objawia relacyjność w samym Bogu. Taka forma zwracania się do Boga spowodowała wśród uczniów próby poszukiwania odpowiedzi na pytanie: jak to jest, że jest ich Dwóch, chociaż nadal wiara zapewnia o istnieniu wyłącznie Jedyne Boga?

W paragrafie o objawieniu Bożym w czasach Starego Testamentu wspomnieliśmy, że zastosowanie liczby mnogiej w imieniu Elohim znaczyło, że On jest poza mnogością lub jednością. On przekracza proste rachunki człowieka. Objawienie się Syna Bożego pokazało, że rzeczywiście o Bogu nie możemy mówić, wychodząc z pozycji prostej matematyki. Stopniowo Kościół odkrywał, że ta jedność w Bogu nie jest wyłącznie jednością Osób, lecz sama jest Osobą.

Analizując pneumatologię św. Augustyna, Joseph Ratzinger zwraca uwagę, że biskup Hippony używał kilku określeń Trzeciej Osoby Trójcy Świętej. Nazywał Ducha Świętego słowem „miłość”, które to imię wskazuje na podstawowe działanie Parakleta, a więc na trwale jednoczącą rzeczywistość¹⁹⁷. Nazywał Go również imieniem „dar”, podkreślając przy tym, że to imię wskazuje na pragnienie Boga, by obdarować Sobą każdego człowieka¹⁹⁸. Jednak najlepiej wyraża istotę Ducha Świętego określenie „communio”. Bycie tym, który jednoczy, odnosi się do rzeczywistości Trójcy Świętej jak i do obecności i działania Parakleta w osobach stworzonych na obraz Syna Bożego¹⁹⁹.

¹⁹⁶ *Wprowadzenie do chrześcijaństwa...*, s. 149-150.

¹⁹⁷ *Duch Święty jako Communio. Stosunek pneumatologii i duchowości u Augustyna*, JROO I, s. 499-501.

¹⁹⁸ Tamże, s. 501-504.

¹⁹⁹ Takie ujęcie bliskie jest również analizie papieskiej pneumatologii autorstwa J. Szymika, zob. tenże, *Na bliskość tchnienia. Kluczowe tezy pneumatologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, SSHT 46,2 (2013), s. 337-351.

1.1.3.1. Ten który jest jednością

We wstępie jednego ze swoich artykułów młody teolog zwrócił uwagę, że z mówieniem o Duchu Świętym związane jest duże ryzyko pozostania w świecie własnych wyobrażeń, a nie odwoływanie się do rzeczywistości takiej, jaka ona jest²⁰⁰. O wiele łatwiej przychodzi nam obiektywizowanie naszych obrazów Chrystusa i Ojca niż wychodzenie ze świata swoich wyobrażeń o Duchu Świętym. Wynika to z prostego faktu, na który zwraca uwagę bawarski teolog, że zarówno Ojciec, jak i Syn, byli i są doświadczani jako osoby, ale Duch Święty jako osoba nie jest dla nas tak uchwytne jak Oni, raczej doświadczamy Jego działania w życiu naszym i innych osób²⁰¹.

Na trudność uchwycenia istoty Trzeciej Osoby Trójcy Świętej wskazuje już jej imię – Duch Święty – to imię nie jest wyrazem czegoś specyficznego. W przypadku Ojca i Syna imiona osób wskazywały na ich cechy istotne, a w określeniu Duch Święty zarówno pierwszy człon nazwy, jak i drugi równie dobrze może określać którąkolwiek z osób Trójcy Świętej. Trudność widoczna jest jeszcze wyraźniej, gdy uwzględnimy, że Janowe określenie „Bóg jest Duchem” rozumiane jest nie ontologicznie jako rozróżnienie między materią i nie-materią, lecz aksjologicznie – jako jakość specyficznie religijną w znaczeniu – duch, czyli coś, co „istnieje całkowicie inaczej”²⁰². Ale czy w taki sam sposób nie można byłoby powiedzieć o Ojcu i Synu? Odpowiedź Ratzingera brzmi: tak. Właśnie w tym imieniu ujawnia się to, co dla Boga jest wspólne i to jest właśnie swoista cecha Trzeciej Osoby Trójcy – być tym, co jest wspólne²⁰³. Jego istotę stanowi bycie *communio*²⁰⁴. Jak mówią przytaczani przez bawarskiego teologa Ojcowie Kościoła: wspólne dla Ojca i Syna jest to, że „w wychodzeniu poza siebie stanowią jedno”²⁰⁵.

²⁰⁰ *Duch Święty jako Communio...*, s. 495-496.

²⁰¹ *Bóg i świat...*, s. 616.

²⁰² *Duch Święty jako Communio...*, s. 498.

²⁰³ BJCh, s. 106.

²⁰⁴ *Duch Święty jako Communio...*, s. 497-498.

²⁰⁵ BJCh, s. 107.

1.1.3.2. Jedność Trójcy

Nauczanie o Duchu Świętym, który jest osobową jednością Ojca i Syna, prowadzi nas do zagadnienia Trójcy Świętej. Jak zaznacza autor *Wprowadzenia do chrześcijaństwa* nauczanie o Trójcy nie wynikało z filozoficznego namysłu nad początkami bytu, ale jest efektem refleksji nad objawieniem się Boga w historii²⁰⁶. Tak jak sformułowanie wiary w Boga Jedyne wymagało trudu wyrzeczenia, ubóstwiania tego, co swojskie²⁰⁷, tak też namysł nad wydarzeniem wkroczenia Boga w historię ludzkości w czasach Nowego Testamentu wymagał dużego trudu. Najpierw Apostołowie musieli przyjąć fakt zwracania się Jezusa do Boga słowem „Ojczy”. Przyjąć i zaakceptować, że Jeden Bóg objawia się jako Stwórca, ale zarazem jako Syn Ojca, a ich Brat. Wymagało to zaakceptowania dwoistości w Bogu. Za nowym doświadczeniem obecności Boga w świecie przyszło doświadczenie obecności Najwyższego we wnętrzu człowieka. Okazało się, że Duch Święty nie jest tożsamy ani z Ojcem, ani z Synem, ale równocześnie nie jest bytem pośrednim między Bogiem a ludźmi. Jest po prostu sposobem, w jaki Bóg w nas przebywa²⁰⁸. Taki, a nie inny wynik opracowania doświadczenia pierwotnego Kościoła miał według naszego teologa trzy motywy przewodnie. Po pierwsze przekonanie, że w Chrystusie doszło do rzeczywistego i bezpośredniego zjednoczenia bóstwa z człowieczeństwem. Równocześnie drugim motywem było radykalne opowiedzenie się za monoteizmem. Po trzecie traktowanie historii zbawienia jako źródła wiedzy o tym, jaki Bóg jest sam w sobie – wiara w to, że objawia się takim, jakim jest naprawdę i nie przywdziewa żadnych masek²⁰⁹. Wtedy gdy Bóg jest dla nas dosiężny i w sytuacji, gdy możemy Mu w pełni zaufać, modlitwa jest możliwa.

Dla niniejszych rozważań istotny jest owoc refleksji Kościoła nad Bogiem objawiającym się jako Trójca. Jeżeli trzy Osoby są jednym Bogiem, to czym różnią się między sobą? Różnią się relacją. Widać to wyraźnie w imionach dwóch Osób w Trójcy – Ojca i Syna. Zarówno jedno imię, jak i drugie wskazuje na prawdę, że do istoty danej osoby należy odniesienie do drugiej osoby. Ojciec różni się od Syna tym, że Go nieustannie rodzi. Według bawarskiego teologa istotą opracowywania przez Kościół

²⁰⁶ *Wprowadzenie do chrześcijaństwa...*, s. 137; *Bóg i świat...*, s. 616.

²⁰⁷ *Wprowadzenie do chrześcijaństwa...*, s. 101.

²⁰⁸ Tamże, s. 138.

²⁰⁹ Tamże, s. 139-140.

nauki o Trójcy jest odkrycie, że relacja na równi z substancją jest równorzędnym sposobem istnienia rzeczywistości²¹⁰. Według Ratzingera skoro w Bogu jest odniesienie, to znaczy, że jest On nie tylko Logosem, ale Dia-logosem²¹¹. Jest w nim rozmowa, wzajemna relacja. Widzimy, że chociaż Bóg jest Jedyny i możemy powiedzieć, że jest najwyższą Jednością, to jedność ta nie jest jednością atomu, lecz powstaje na gruncie relacji. W rozmowie z Peterem Seewaldem prefekt wyraził tę prawdę w następujących słowach: „Bóg jest Jedyny i jest najwyższą jednością; ale ta najwyższa jedność nie jest już jednością czegoś niepodzielnego, lecz jednością, która powstaje dzięki dialogowi miłości. Bóg, Jeden, jest zarazem sam w sobie relacją, dlatego może również tworzyć relację. W jakiś sposób czujemy, że ma to sens, nawet jeśli zupełnie nie potrafimy tej zagadki rozwiązać”²¹². Właśnie dlatego, że rozmowa, dialog istnieje w Bogu od początku, jest też w Nim przestrzeń, do której zaproszony zostaje każdy człowiek. Od początku też chrześcijaństwa prawda o Bogu Trójjedynym kształtuje strukturę modlitwy i wiary uczniów Jezusa²¹³.

1.1.3.3. Działający w osobach

Zastanawiając się nad trzecią Osobą Trójcy Świętej, bawarski teolog podkreśla, że wszelkie wypowiedzi na temat tego, jaki jest Duch Święty sam w sobie, są z naszej strony tylko ograniczoną próbą odpowiedzi, bo nawet Pismo Święte nie opisuje Jego istoty, ale wskazuje na to, jak przychodzi On do konkretnych osób²¹⁴. Stąd płynie prosty wniosek, że Trzecia Osoba Trójcy Świętej daje się poznać w tej mierze, w jakiej kształtuje Ona życie konkretnych ludzi, ale wynika z tego również, że życie ukształtowane przez wiarę wskazuje na Ducha Świętego²¹⁵. Wręcz jak zauważa profesor staje się On poznawalny w konkretnym ludzkim życiu, które zostało poddane pod Jego kształtującą moc²¹⁶. A więc staje się „widzialny” w życiu innych, ale też w życiu osoby, która doświadcza Jego działania. Czyli osoba poszukująca, chcąca

²¹⁰ Tamże, s. 153.

²¹¹ Tamże, s. 152.

²¹² *Bóg i świat...*, s. 615.

²¹³ Tamże, s. 616.

²¹⁴ BJCh, s. 107.

²¹⁵ *Duch Święty jako Communio...*, s. 495.

²¹⁶ Tamże.

zobaczyć Ducha Świętego, może Go zobaczyć w sobie samym. Teolog w nawiązaniu do dialogu Judy Tadeusza z Jezusem (J 14,22-31), w którym Apostoł chce się dowiedzieć, czemu Jezus po zmartwychwstaniu ma się objawić tylko uczniom, a nie całemu światu, interpretuje odpowiedź Jezusa w kontekście pneumatologicznym – Ducha Świętego nie można zaprezentować jak jakąś rzecz, może Go ujrzeć tylko ten, który nosi Go w sobie²¹⁷. Jak podaje badacz św. Augustyna, odwołując się do jego pneumatologii: Trzecia Osoba Trójcy Świętej jest miłością i światłem, dlatego można Go zobaczyć tylko przez wejście w Jego jasność i w Jego ciepło²¹⁸.

Czy przy takim podejściu do doświadczenia Ducha Świętego nie powinna rodzić się w nas obawa przed uleganiem własnym, subiektywnym doświadczeniom, które wydawać się nam będą śladami obecności Ducha w nas? Gdzie znaleźć równowagę pomiędzy suchą obiektywnością a żarliwą subiektywnością? I czy należy jej w ogóle szukać? Teolog daje konkretne wskazówki dla tych, którzy chcą mówić sensownie o Duchu Świętym. Nie faworyzuje wyłącznie wiedzy obiektywnej, ale wręcz podkreśla potrzebę doświadczenia, aby nie opierać się wyłącznie na teorii. Doświadczenie to musi być jednak poddane weryfikacji, „aby nie mówić wyłącznie od własnego ducha”²¹⁹. Głównym kryterium weryfikacji doświadczenia jest zbieżność z doświadczeniem Kościoła. Joseph Ratzinger, jak sam mówi o sobie, w swoim nauczaniu o Duchu Świętym nie sili się na oryginalność, lecz stara się wydobyć z nauczania Kościoła prawdy nieprzemijające, odwołuje się również do doświadczenia świętych, zwłaszcza św. Augustyna.

Budowanie jedności z Bogiem widać wyraźnie w działaniu Ducha Świętego w kontekście modlitwy. Joseph Ratzinger zaznacza, że Duch Święty jest u początku każdego zwrócenia się do Boga²²⁰. Jako pierwszy inicjuje modlitwę rozumianą jako rzeczywista rozmowa z Bogiem²²¹. A więc za każdą naszą decyzją zwrócenia się do Ojca stoi działanie Ducha Świętego. Działanie to nie ogranicza się wyłącznie do zainicjowania modlitwy. W chwilach naszej słabości, gdy nie potrafimy się modlić, nie znajdujemy właściwych słów, nie potrafimy wyrazić swoimi słowami, czego tak naprawdę pragniemy, Duch Święty, jeśli tylko damy swój czas do dyspozycji Panu

²¹⁷ BJCh, s. 107.

²¹⁸ *Duch Święty jako Communio...*, s. 497.

²¹⁹ Tamże, s. 495.

²²⁰ BJCh, s. 106.

²²¹ *Chrześcijaństwo jest religią ufności* [Audycja generalna. 23.05.2012], PNNM, s. 222.

Bogu, pomoże nam nawiązać prawdziwy dialog. Nasza nieumiejętność wyrażenia pragnienia nawiązania kontaktu z Bogiem staje się modlitwą, którą Duch Święty nie tylko przedstawia Ojcu, ale także tłumaczy nam samym. Papież podkreślał, że zwłaszcza dla św. Pawła modlitwa jest dziełem Ducha Świętego w naszym człowieczeństwie i ma moc przemiany nas z ludzi skupionych na rzeczywistości materialnej w ludzi duchowych²²².

Akcentując działanie Ducha Świętego w człowieku, kardynał ostrzega przed ryzykiem przeżywania chrześcijańskiej duchowości jako nowej duchowości Ducha Świętego, która mogłaby nas oddalić od Chrystusa. Jako przykład podaje duchowość zaproponowaną przez Joachima z Fiore, który doszukiwał się po erze Ojca i erze Syna nadejścia ery Ducha Świętego. Tak przeżywana duchowość, oderwana od Chrystusa, zwłaszcza w kontekście Ciała Chrystusa, jakim jest Kościół, może stać się drogą oddalającą nas od prawdziwej pobożności, a więc drogą oddalającą nas od prawdziwego Boga i pozostawiającą nas w świecie swoich wyobrażeń, a nie w odniesieniu do rzeczywistego Stwórcy. Duch Święty nie jest konkurentem dla Syna, przeciwnie, przywołując obraz z Ewangelii Janowej, w którym Zmartwychwstały tchnie na Apostołów Ducha Świętego, teolog podkreśla, że tylko ten, kto zbliża się na odległość tchnienia do Jezusa, otrzymuje Ducha świętego²²³. Z kolei w relacji do Chrystusa to właśnie Duch Święty urzeczywistnia nasze zjednoczenie z Zbawicielem. Dzieje się tak dlatego, że jest On nie tylko Duchem Ojca i Syna, ale również Duchem człowieczym i przez to możemy wejść w jedność Ducha²²⁴. Uobecniając i ożywiając w nas „tak” Boga w Chrystusie, wzbudza w naszych sercach pragnienie naśladowania Go, by kiedyś w pełni przebywać w Jego miłości w niebie²²⁵. Jako przykład wzajemnego powiązania działania Ducha Świętego i Chrystusa teolog wskazuje na fragment Apokalipsy, w którym widać, jak Duch Święty napędza i odnawia Jana, zwiększając jego zdolność do przyjęcia Jezusa²²⁶. Z powyższego obrazu działania Ducha Świętego wynika wprost wezwanie skierowane do wiernych przez papieża

²²² *Modlitwa wyzwala* [Audiencja generalna, 16.05.2012], PNNM, s. 212-213.

²²³ BJCh, s. 106.

²²⁴ *Modlitwa wyzwala*, s. 214.

²²⁵ *Bóg pociesza w strapieniu* [Audiencja generalna, 30.05.2012], PNNM, s. 227.

²²⁶ *Jezus trzyma Kościół w swojej ręce* [Audiencja generalna, 5.09.2012], PNNM, s. 269.

Benedykta XVI pod koniec jednej z audiencji śródownych, w którym stwierdza, że przyzywanie Ducha Świętego uczy intensywniejszego przeżywania relacji z Bogiem²²⁷.

1.2. Człowiek w świetle Trójcy Świętej

W *Przedmowie* do jednego z wydań swojego wywiadu zatytułowanego *Bóg i świat* ówczesny prefekt odniósł się do prądów myślowych, sugerujących konieczność skupienia się na właściwym działaniu z pominięciem rozważań nad możliwością poznania prawdy o człowieku. Przeciwno takim sugestiom kardynał sformułował dwa pytania: „Jak można właściwie działać, kiedy nie można rozpoznać, co jest słuszne? Jak może istnieć prawdziwa praktyka bez prawdziwego poznania?”²²⁸. Sam też udzielił odpowiedzi, stwierdzając, że człowiek potrzebuje „prawdy o istocie swojego bytu, jeśli chce prawdziwie żyć i jeśli chce znaleźć naprawdę pokój, prawdziwą wspólnotę”²²⁹.

Po zaprezentowaniu obrazu Boga, który wyłania się z Objawienia, można przejść do refleksji nad człowiekiem²³⁰. Obiektem zainteresowania będzie tu prawda o człowieku w kontekście jego relacji z Bogiem²³¹. Skoro Objawienie pokazuje Boga w trzech Osobach, to prawda ta ma znaczenie dla życia każdego chrześcijanina, a zwłaszcza dla jego życia modlitewnego²³². Świetnie ujęła potrzebę spojrzenia na człowieka w świetle Trójcy Świętej Stanisława Grabska, cytowana we wstępie do książki *Bóg Jezusa Chrystusa*. Według niej patrzenie na człowieka w świetle Trójcy

²²⁷ *Liturgia jest służbą i uczestnictwem w dziele Bożym* [Audiencja generalna, 26.09.2012], PNNM, s. 280.

²²⁸ *Bóg i świat...*, s. 423.

²²⁹ Tamże.

²³⁰ Na właśnie taki kierunek poznania – najpierw Boga, a dopiero w jego świetle człowieka w teologii J. Ratzingera/Benedykta XVI wskazuje J. Szymik, zob. *Obraz Boga w teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, SSHT, 44,2 (2011), s. 435-449. W sprawie kolejności poznania zob. zwłaszcza s. 447-448.

²³¹ Ratzinger podejmował również polemikę ze współczesnymi podejściami do człowieka, analizę tych wątków przeprowadził J. Warzeszak, zob. tenże, *Benedykt XVI o błędnych antropologiach współczesnych*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 27,2 (2014), s. 173-192.

²³² Skupienie refleksji na modlitwie sprawia, że zostanie pominięta prezentacja myśli bawarskiego teologa poświęcona koncepcji osoby. Zainteresowanych tym tematem odsyłam do opracowania B. Gacki, zob. tenże, *Znaczenie osoby w teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Warszawa 2010.

„odkrywa samego człowieka w nowym wymiarze”²³³. Na ta potrzebę odkrywania prawdy o człowieku w świetle Trójcy bawarski teolog wskazywał w tekście poświęconym tematowi przepowiadania skupionego na Chrystusie²³⁴. Dla bawarskiego teologa ważne jest przedstawianie prawdy o Bogu w powiązaniu z nauką o człowieku²³⁵. Wydaje się, że przedstawienie prawdy o człowieku w relacji do Trójcy Świętej ma znaczenie nie tylko w przepowiadaniu, ale również w kontekście modlitwy chrześcijańskiej. Jeżeli modlitwa chrześcijańska ma być rzeczywistym spotkaniem osób, to antropologia musi być przedstawiona w relacji do Boga Trójjedynego.

To przedstawienie antropologii w odniesieniu do trzech Osób Boskich ma podwójne znaczenie. Z jednej strony owo „światło” ma znaczenie metodologiczne. Ukazanie prawdy o człowieku w oparciu o jakąś strukturę ułatwia porządkowanie poszczególnych wątków antropologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Bardziej istotne wydaje się jednak drugie znaczenie słowa „światło” – metafizyczne. Fakty związane z tym, że człowiek jest bytem stworzonym przez Boga, odkupionym w Chrystusie i prowadzonym przez Ducha Świętego do głębokiej zażyłości z Bogiem, wskazują na prawdę dotyczącą ontologicznego ujęcia osoby ludzkiej. Reasumując, zarówno argumenty metodologiczne, jak i metafizyczne przemawiają za takim, a nie innym schematem drugiej części pierwszego rozdziału.

1.2.1. Człowiek w świetle Stwórcy

Kim jest człowiek? Według bawarskiego teologa na to pytanie każdy w pewnym momencie swego życia musi znaleźć odpowiedź. Dzieje się tak dlatego, że w odróżnieniu od zwierząt nasze życie nie jest z góry zaprogramowane. Każdy człowiek musi dokonać wyboru co w jego konkretnej sytuacji znaczy być człowiekiem²³⁶. Reflektując nad sobą, uważny myśliciel może dojść do wniosku, że pytanie o człowieka przybiera zasadniczo trojaką formę: Skąd przychodzę? Kim

²³³ S. Grabska, *Człowiek wobec Trójcy Świętej*, Warszawa 1990, s. 8, cyt. za: BJCh, s. 13.

²³⁴ *Chrystocentryzm w przepowiadaniu?*, JROO VI/2, s. 593-611.

²³⁵ Tamże, s. 599-600.

²³⁶ *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, przeł. J. Merecki, Kraków 2006, s. 49.

jestem? Dokąd zmierzam? Odpowiedzi na te pytania może on szukać w naukach przyrodniczych, lecz jak zauważył kardynał, „pytania te sytuują się na innej płaszczyźnie racjonalności”²³⁷. Poszukującym odpowiedzi na to potrójne pytanie teolog daje odpowiedź płynącą z pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju. Prawdę o człowieku możemy poznać wyłącznie wychodząc od jego relacji do Stwórcy. W 1994 roku zapytany przez reportera „Times Magazine” o to, jakie kwestie teologiczne uznaje za ważne i jakie będą miały znaczenie w przyszłości, ówczesny kardynał prefekt odpowiedział w następujący sposób: „Myślę, że wiara w stworzenie i jej właściwe rozumienie jest fundamentalnym problemem, ponieważ jeśli Bóg nie jest w rzeczywistej relacji do świata, jeśli świat nie jest przepleciony Bożą myślą, to wiara traci fundamenty i rozwiewa się w obszarze zwykłego uczucia”²³⁸. Aby nie tracić fundamentów zdrowej antropologii, musi zatem spojrzeć na człowieka w świetle Stwórcy.

1.2.1.1. Skąd przychodzi?

Odpowiedź na pytanie – skąd przychodzi? – brzmi jednoznacznie: zostałem stworzony przez Stwórcę całego świata. Według Jerzego Szymika, badacza teologii Benedykta XVI, temat stworzenia jest tematem przewodnim antropologii bawarskiego teologa²³⁹. Wielokrotnie w różnych opracowaniach Joseph Ratzinger, zajmując się tematem człowieka, podkreślał wagę wiary w stworzenie. W rozmowie z Peterem Seewaldem ówczesny kardynał dał temu wyraz wprost, stwierdzając, że „wiara w Boga jako Stwórcę jest sednem katolicyzmu”²⁴⁰. Dostrzegając braki w kościelnym przekazie prawdy o stworzeniu, już wiosną 1981 roku przygotował i wygłosił cykl czterech kazań, które później zostały spisane i wydane w tomiku pt. *Na początku Bóg stworzył...*²⁴¹

²³⁷ *Sól ziemi...*, s. 326.

²³⁸ *Katechizm – plebiscyt ludu Bożego. W rozmowie z Richardem N. Ostlingiem (Time Magazine 1994)*, JROO XIII/3, s. 1089.

²³⁹ J. Szymik, *Joseph Ratzinger. Filozof, teolog, duszpasterz*, Kraków 2008, s. 102.

²⁴⁰ *Sól ziemi...*, s. 209.

²⁴¹ Stanowią one obecnie pierwszą część książki pod tym samym tytułem, w której zostały uzupełnione o wykład *Konsekwencje wiary w stworzenie*. Zob. *Na początku Bóg stworzył...*

Jak podaje w swoich katechezach, z opisu stworzenia człowieka z prochu ziemi wynika dla współczesnego człowieka zarówno upokorzenie, jak i pociecha²⁴². Upokorzenie polega na tym, że człowiek musi uznać, że nie jest bogiem i nie stworzył samego siebie²⁴³. Skoro sam siebie nie stwarza, to znaczy, że jest zależny od Kogoś innego. Jest zależny od swego Stwórcy. Uznanie własnej zależności od Stwórcy Ratzinger nazwie w czasie rekolekcji wygłoszonych dla papieża Jana Pawła II istotą chrześcijańskiego nawrócenia²⁴⁴. Dla współczesnego człowieka taki zwrot w myśleniu może być rzeczywiście jakąś formą upokorzenia. Może budzić opór w społeczeństwie, które przekonuje do samorealizacji za wszelką cenę. Jednak przyjęcie prawdy o byciu wyłącznie stworzeniem prowadzi do zmiany postawy na chrześcijańską. Taką postawę Joseph Ratzinger scharakteryzował jako postawę „nie moralnej, lecz bytowej pokory”, która polega na uznaniu swojej zależności od Stwórcy²⁴⁵.

Z opisu stworzenia człowieka z prochu ziemi wynika również pociecha. Chociaż, jak pokazuje historia, człowiek jest zdolny do czynów wręcz demonicznych, to jednakże nie powstał z negatywnych żywiołów²⁴⁶. Prawdy o człowieku nie dostrzeżemy, skupiając się na patologicznych zachowaniach niektórych osób. Z opisu biblijnego możemy zaczerpnąć przekonanie, że „każdy człowiek jest istotą, której chciał Bóg”²⁴⁷. Co więcej bawarski teolog przekonuje, że każdy człowiek jest chciany dla samego siebie, a nie jako środek do jakiegoś innego celu²⁴⁸. Bóg nie traktuje ludzi przedmiotowo. Nie jesteśmy Mu potrzebni do wykonywania jakichś zadań, z którymi sam nie mógłby sobie poradzić. Chce nas dla nas samych.

Według bawarskiego teologa prawda o stworzeniu ma konsekwencje dla kształtu codziennego życia każdego człowieka. Komentując postawy braku wdzięczności za dar życia, które stają się coraz bardziej powszechne, Joseph Ratzinger zauważa, że mogą one wynikać z odrzucenia prawdy o Stwórcy. Dopiero gdy człowiek uwierzy, że nie istnieje z przypadku i że jest Ktoś, kto zapragnął, aby pojawił się na tym świecie, może

²⁴² Tamże, s. 50.

²⁴³ Tamże.

²⁴⁴ *Chrystus i Jego Kościół*, przeł. W. Szymona, Kraków 2005, s. 168.

²⁴⁵ *Na początku Bóg stworzył...*, s. 97.

²⁴⁶ Tamże, s. 50.

²⁴⁷ *Bóg i świat...*, s. 476.

²⁴⁸ Tamże, s. 476-483.

doświadczyć wdzięczności i nie mieć żalu spowodowanego faktem istnienia²⁴⁹. Tylko wtedy, gdy przyjmujemy wiarę w stworzoną świat, możemy żyć po ludzku i tylko dlatego, że Stwórca jest Panem świata, możemy się modlić²⁵⁰.

1.2.1.2. Kim jest?

Ukazując odpowiedź na pytanie o nasze pochodzenie, opartą na biblijnym opisie stworzenia, bawarski teolog odpowiada również na pytanie o to, jakimi stworzył nas Bóg. W wielu publikacjach podkreśla wagę prawdy o jedności cielesno-duchowej człowieka. Komentując fragment księgi Rodzaju, stwierdza, że do zaistnienia człowieka potrzebny jest jeszcze oprócz elementu fizycznego, ziemi, z której został ulepiony człowiek, również element duchowy, tchnienie Boga²⁵¹. Dopiero po tym, jak Bóg tchnął w ciało utworzone z pyłu ziemi, powstał człowiek (por. Rdz 2). Człowiek nie jest wyłącznie ciałem, ani nie jest wyłącznie duchem, lecz jednością cielesno-duchową²⁵².

Wydaje się, że zwłaszcza w kontekście modlitwy paradoksalnie ważne jest podkreślenie cielesności człowieka. Dlatego też, zanim przejdziemy do omówienia znaczenia tchnienia Boga w człowieku, należy za kardynałem wskazać na niebezpieczeństwo zbyt łatwej ucieczki od tego, co fizyczne i psychiczne w dziedzinę duchowości. Nawiązując do fragmentu z Listu św. Pawła do Koryntian – „Nie było wprawdzie tego, co duchowe, ale to, co ziemskie, duchowe było potem” (1 Kor 15,46) – kardynał wskazuje na wagę akceptacji siebie jako istoty cielesnej²⁵³. Nieakceptacja własnej cielesności prowadzi do wypaczonych form ascezy lub do rozwiązłości, a ostatecznie do nienawiści wobec samego siebie i całego świata. Człowiek w taki sposób przeżywający swoje życie traktuje ciało jako więzienie, z którego za wszelką cenę należy uciec. Prefekt zauważa, że wszelkie formy pogardy dla własnej cielesności są w gruncie rzeczy pogardą dla całego człowieka²⁵⁴.

²⁴⁹ *Na początku Bóg stworzył...*, s. 58.

²⁵⁰ *Tamże*, s. 27.

²⁵¹ *Tamże*, s. 51.

²⁵² Wartościowe rozważanie o jedności cielesno-duchowej przedstawił M. Thurian, zob. tenże, *O Eucharystii i modlitwie*, przeł. M. Tarnowska, Kraków 1987, s. 102-110.

²⁵³ *Na początku Bóg stworzył...*, s. 93.

²⁵⁴ BJCh, s. 48-50.

Już jako papież w swojej pierwszej, programowej encyklice podkreślał, że człowiek staje się naprawdę sobą, kiedy dochodzi do wewnętrznej jedności duszy i ciała²⁵⁵. Ostrzega przed pokusą przeakcentowywania w sobie wyłącznie sfery duchowej. Dążenie do odrzucenia cielesności jako sfery zwierzęcej prowadzi ostatecznie do utraty godności zarówno w wymiarze fizycznym, jak i duchowym²⁵⁶. Z akceptacją cielesności wiąże się również przyjęcie siebie z całym wymiarem psychicznym²⁵⁷, z jego blaskami i cieniami. Papież nie idealizuje wymiaru psychicznego, lecz z całym realizmem podkreśla potrzebę oczyszczania zarówno władz wewnętrznych człowieka, jak i sfery emocjonalnej²⁵⁸. Akceptacja siebie w wymiarze naturalnym i poddawanie ciała kierownictwu ducha doprowadzi człowieka do tego, że przyjmie siebie jako dar Boga i „kocha także cielesność swej egzystencji, jako bogactwo dla ducha”²⁵⁹. Taka jest jednak kolejność proponowana przez bawarskiego teologa: najpierw cielesność z jej wymiarem psychicznym, a dopiero później duchowość. Jak sam zauważa, „tam, gdzie pominie się tę kolejność, zaprzecza się stworzeniu, a tym samym pozbawia się łaski podstawy”²⁶⁰.

Co jednak wynika z faktu, że Bóg wlał w nozdrza człowieka tchnienie życia? Według kardynała ten obraz biblijny jest równoznaczny z twierdzeniem, że w stworzony świat wkracza rzeczywistość Boża²⁶¹. Przy pomocy innego obrazu oddają to słowa pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju, w którym jest mowa o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1,26n). Właśnie w człowieku Bóg wkracza w swoje stworzenie, a przez to każdy człowiek jest w bezpośredniej relacji do Boga, bo każdy człowiek jest obrazem Boga. Z tego też wynika nienaruszalna godność

²⁵⁵ DCE 5.

²⁵⁶ Tamże.

²⁵⁷ Na istnienie ryzyka błędnego pomieszczenia wymiaru psychicznego z duchowym w życiu i formacji chrześcijańskiej wskazywał S. Urbański: „[...] człowiek musi mieć dojrzałość psychiczną, aby można było budować gmach życia duchowego. Dojrzałość ludzka powinna rozwijać się razem z formacją duchową. Niedojrzałość osobowa jest przyczyną patologii życia duchowego. I dlatego nie wolno mieszać tych dwóch formacji ani zastępować formacji duchowej formacją ludzką, i odwrotnie”, zob. tenże, *Ku szczytom świętości. Miniprzewodnik dla początkujących i zaawansowanych w życiu mistycznym*, Częstochowa 2014, s. 42-43.

²⁵⁸ *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, s. 192. Kwestię uwzględniania uczuć w czasie modlitwy w interesujący sposób omawia K. Grzywocz, zob. tenże, *Modlitwa uczuć*, „Zeszyty Formacji Duchowej” 8 (1998), s. 41-45.

²⁵⁹ *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, s. 192.

²⁶⁰ *Na początku Bóg stworzył...*, s. 93.

²⁶¹ Tamże, s. 51.

osoby ludzkiej – absolutnie każdy człowiek ma w sobie tchnienie Boże i jest tym samym obrazem Boga²⁶².

Bycie obrazem Boga w świecie wiąże się również z tym, że jak każdy obraz wskazuje on na rzeczywistość, która jest poza nim samym. Tak jak istotą każdego obrazu nie jest to, z czego on się składa – nie jest olejem, płótnem, ramą – tak też istotą człowieka nie jest wyłącznie to, czym jest on sam w sobie. Według teologa istotą podobieństwa człowieka do Boga jest odniesienie. Pewna dynamika, która nakierowuje człowieka ku Temu, który nie jest nim samym²⁶³. To tchnienie życia, które Stwórca umieścił w ciele, stwarzając człowieka i które odróżnia ludzi od zwierząt, jest możliwością odniesienia się do Stwórcy. Człowiek – inaczej niż zwierzęta – może pomyśleć o Bogu i może zwrócić się do Niego w modlitwie. Staje się więc najbardziej sobą, gdy wychodzi poza siebie i zwraca się do Boga w modlitwie²⁶⁴.

Kim więc jest człowiek? Istotą wywodzącą się z materialnego świata, ze swoją cielesnością i psychiką, ale dzięki tchnieniu życia istotą otwartą na Boga. Pamiętać należy, że człowiek łączy w sobie zarówno element fizyczny, jak i duchowy, nie na zasadzie dualizmu, jakiejś rozłączności, lecz właśnie jako jedność duchowo-fizyczna.

1.2.1.3. Dokąd zmierza?

Zastanawiając się nad faktem stworzenia człowieka pozostało zatem odpowiedzieć na pytanie – do czego został człowiek powołany? I znów jak w przypadku poszukiwania odpowiedzi na dwa pierwsze pytania o powołaniu człowieka, można wnioskować na podstawie opisu stworzenia. Według bawarskiego teologa każdy człowiek już przez sam akt stworzenia pozostaje w bezpośrednim związku ze swoim Stwórcą²⁶⁵. Bycie w relacji z Bogiem jest powołaniem powszechnym i należy do odwiecznego zamysłu Boga²⁶⁶. Powołanie do dialogu z Bogiem wynika wprost z posiadania owego tchnienia Bożego, duszy duchowej w sobie i jest

²⁶² Tamże, s. 51-52.

²⁶³ Tamże, s. 53-54.

²⁶⁴ Tamże, s. 54.

²⁶⁵ *Bóg i świat...*, s. 476-477.

²⁶⁶ *Modlitwa sprawia, że ludzie potrafią kochać* [Audycja generalna, 20.06.2012], PNNM, s. 239.

powołaniem skierowanym ku wieczności²⁶⁷. Bawarski teolog przekonuje, że nie chodzi wyłącznie o to, że każdy człowiek został powołany do wiecznego dialogu z Bogiem, ale stwierdza, że sama nieśmiertelność każdego człowieka opiera się na uczestnictwie w tym dialogu i z niego wynika²⁶⁸. Wieczna relacja z Bogiem nie jest więc powołaniem wyłącznie ludzi pobożnych, ale zaproszeniem skierowanym przez Boga do wszystkich ludzi.

Powszechność powołania do prowadzenia dialogu ze swoim Stwórcą potwierdza zarówno doświadczenie własnej egzystencji człowieka, jak i historia różnych kultur i religii świata. Pragnienie znalezienia sensu swego istnienia, który jest niezrozumiały dla człowieka bez odniesienia do Boga spowodował powstanie wielu systemów religijnych, w których istotą jest próba budowania relacji z Bogiem. To pragnienie odniesienia się do Stwórcy odnajdujemy we wszystkich epokach i cywilizacjach stworzonych przez człowieka²⁶⁹. Różne są odcienie form modlitewnych, różne są wyobrażenia o Istocie Najwyższej, ale łączy je pragnienie Boga wpisane w serce każdego człowieka²⁷⁰. To pragnienie generuje w człowieku pewnego rodzaju napięcie wewnętrzne, które łatwo może być zinterpretowane w duchu technicystycznym. Ostrzega przed tym papież, zaznaczając, że spojrzenie na życie wewnętrzne człowieka jedynie z perspektywy psychologicznej, a nawet redukcjonizmu neurologicznego, prowadzi do oddalenia od Boga i tym samym prowadzi do życia chorego i pełnego niepokoju²⁷¹.

Do wniosku o powołaniu człowieka do dialogu ze Stwórcą można dojść nie tylko z lektury Biblii i refleksji nad pragnieniami złożonymi w sercu człowieka, ale również z obserwacji świata. Wynika to z prostego faktu, że Bóg stworzył cały wszechświat, aby wejść w relację z człowiekiem²⁷². Wiara w taki a nie inny cel stworzenia świata prowadzi do wniosku, że z obserwacji świata można dojść do wiary

²⁶⁷ *Wprowadzenie do chrześcijaństwa...*, s. 279.

²⁶⁸ Tamże, s. 280.

²⁶⁹ Oczywiście nie brakuje też prób przedstawienia wizji człowieka ograniczającej się wyłącznie do wymiaru doczesnego. W takich ujęciach szczęście jest osiągalne wyłącznie na płaszczyźnie immanencji i nie kierują spojrzenia współczesnego człowieka w stronę transcendencji jako obszaru, do którego ma on podążać w swoim rozwoju i poszukiwaniu szczęścia. Tak też przedstawił obraz współczesnego świata w swoim komentarzu do drugiej encykliki Benedykta XVI J. Lewandowski, zob. tenże, *W nadziei już jesteście zbawieni. Komentarz do encykliki Benedykta XVI Spe salvi*, Żabki 2009, s. 5-6.

²⁷⁰ *Panie, naucz nas...*, s. 5-10; *Modlitwa jest wpisana w serce każdej osoby* [Audycja generalna, 11.05.2011], PNNM, s. 11-16.

²⁷¹ CiV 76.

²⁷² *Na początku Bóg stworzył...*, s. 38.

w Stwórcę. Kardynał mówi wyraźnie, że „poprzez strukturę świata «przeziera» Stwórca”²⁷³. Lub w innym miejscu: „Język stworzenia dostarcza wielorakich wskazówek. Budzi w człowieku przeczucie Stwórcy”²⁷⁴.

Takie przedstawienie prawdy o człowieku jako powołanym do wiecznego dialogu ze swoim Stwórcą, który nawet cały świat stworzył w taki sposób, by ułatwić wejście w relację ze Sobą, może budzić uzasadnione pytanie: czemu modlitwa nie jest najłatwiejszą rzeczą na świecie? Czemu – jak powiedział papież w jednej z katechez – „nie należy uważać modlitwy za umiejętność oczywistą: trzeba uczyć się modlić, niemal opanowywać tę sztukę ciągle na nowo”²⁷⁵? Tym zagadnieniem zajmiemy się w kolejnym punkcie naszych rozważań.

1.2.2. Człowiek w świetle Odkupiciela

Pełnią objawienia prawdy o człowieku jest osoba Jezusa Chrystusa. W tym punkcie przedstawimy, jakie wnioski antropologiczne płyną dla nas w świetle prawdy objawionej w osobie Zbawiciela. Przede wszystkim należy sobie odpowiedzieć na pytanie, czemu w ogóle człowiek potrzebuje Zbawiciela? Od czego i ku czemu Chrystus zbawił człowieka? Odpowiadając na te pytania, nie da się ominąć tematu grzechu, chociaż jak zaznaczył omawiany autor, ta kwestia może wywoływać opór również w Kościele. Według Ratzingera „mści się dzisiaj pewien rodzaj fałszywego strachu przed grzechem, który został stworzony przez nazbyt małoduszną teologię moralną i nieraz bywał podsycany i rozpowszechniany w duszpasterstwie”²⁷⁶. Mimo to z tematem grzechu musimy się zmierzyć na naszej drodze do jedności z Bogiem. Zdaniem papieża pomimo grzechu i struktur zła, w których muszą funkcjonować ludzie w różnych krajach, w człowieku jest ciągle pewne pragnienie zjednoczenia ze swym Stwórcą. Zrealizowane może ono być wyłącznie na drodze, którą jest Chrystus.

²⁷³ BJCh., s. 44.

²⁷⁴ *Jezus z Nazaretu. Prolog...*, s. 99.

²⁷⁵ *Panie, naucz nas...*, s. 5.

²⁷⁶ *Wiara jako nawrócenie – metanoia*, JROO IX/1, s. 67.

1.2.2.1. Odkupiony grzesznik

W poprzednim paragrafie został przedstawiony obraz człowieka w relacji do Stwórcy wynikający z pism Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Na koniec postawiliśmy sobie jednak pytanie: czemu budowanie relacji ze swoim Stwórcą nie przychodzi człowiekowi łatwo? Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy wspomnieć o grzechu. Temat ten zarówno w czasach, gdy bawarski teolog wygłaszał swoje katechezy, jak i obecnie jest w pewnym sensie tematem tabu. I to na wielu obszarach. Sztuka temat grzechu przedstawia w sposób ironiczny lub rozrywkowy. Psychologia – jako złudzenie lub kompleks. Socjologia stara się opisywać różne zachowania bez oceny moralnej, jedynie w sposób statystyczny. Nawet prawo próbuje odejść od idei winy²⁷⁷. Łatwość wyparcia pojęcia grzechu ze świadomości współczesnego człowieka wynika z tego, że grzech może być dostrzeżony wyłącznie w kontekście relacji z Bogiem, a jeśli tej relacji nie ma, to trudno mówić o grzechu²⁷⁸. Skutkiem tego wyparcia jest według kardynała powszechna agresja w relacjach międzyludzkich²⁷⁹. Nieuznawanie prawdy o własnej grzeszności prowadzi do oskarżania innych o swoje nieszczęścia. Łatwość ferowania oskarżeń przekłada się to na piętnowanie całego społeczeństwa i próby zmiany świata przemocą.

Na czym jednak polega grzech, że ma tak destrukcyjny wpływ na pojedynczego człowieka i na całe społeczeństwa? Istotą grzechu w ujęciu teologa jest niezgoda na bycie stworzeniem²⁸⁰. Gdy człowiek zaprzecza prawdzie o sobie, o tym, że jest stworzony, a więc ma miarę, pewną ograniczoność, celem staje się wyzwolenie rozumiane jako bycie bogiem²⁸¹. Według kardynała człowiek od samego początku poszukuje drogi prowadzącej do tego, by być jak Bóg²⁸². W zasadzie samo pragnienie nie jest niczym złym. W końcu zostaliśmy stworzeni na obraz Boga i dążenie do tego, by być jak On, wydaje się czymś naturalnym²⁸³. Problem polega jednak na tym, że

²⁷⁷ *Na początku Bóg stworzył...*, s. 67.

²⁷⁸ *Bóg i świat...*, s. 489.

²⁷⁹ *Na początku Bóg stworzył...*, s. 68.

²⁸⁰ Tamże, s. 73.

²⁸¹ Tamże.

²⁸² *Chrystus i Jego Kościół*, s. 40.

²⁸³ Temat przeobstwienia, a więc drogi do bycia „jak Bóg” w nauczaniu J. Ratzingera/Benedykta XVI przedstawiał S. Zatwardnicki, zob. tenże, *Przeobstwienie w perspektywie chrystologicznej. Śladami Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce” 8,2 (2014), s. 141-164.

człowiek obrał złą drogę do wolności – drogę emancypacji od Boga i swej stworzonności.

Emancypacja od Boga ma swoje konsekwencje w zaprzeczeniu, że relacja ze swoim Stwórcą jest relacją podstawową dla każdego człowieka. Zaburzając tę relację, człowiek zaburza wszelkie inne relacje, a jako istota relacyjna w zaburzonych relacjach nie może funkcjonować właściwie²⁸⁴. Jak jednak grzech pierwszych rodziców, nazywany grzechem pierworodnym, dotyka każdego człowieka? Według bawarskiego teologa każdy grzech, również ten pierwszy, jest zakłóceniem relacji i tym samym pozostawia skutek nie tylko w osobie grzeszącej, lecz dotyczy innych osób. Dotykając innych ludzi, niszcząc lub naruszając relację z nimi, zmienia i zakłóca bieg historii świata. Od grzechu pierwszych rodziców sieć relacji międzyludzkich została zakłócona i każdy człowiek przychodzi na świat, który jest skażony tym zaburzeniem. Przez skażone tym podstawowym zaburzeniem relacje, w które wchodzi nowa osoba, zaczyna oddziaływać na nią grzech, a ona sama włącza się w jego działanie²⁸⁵. Widać tu wyraźnie, że człowiek, tkwiąc w zaburzonych relacjach, nie jest w stanie samemu uwolnić się od konsekwencji grzechu i może liczyć wyłącznie na pomoc z zewnątrz. Nie mogąc samemu się wyzwolić, człowiek może jedynie mieć nadzieję, że zostanie wyzwolony. W tym kontekście wyzwolenie rozumiane jest jako otrzymanie i przyjęcie prawdziwych relacji²⁸⁶. Wniosek z powyższych rozważań nasuwa się sam: skoro zaburzenie w sieci relacji międzyludzkich ma swoje źródło w zaburzeniu relacji z Stwórcą, to tylko Stwórca może być naszym Odkupicielem. Możemy zostać odkupieni tylko w sytuacji, gdy Ten, od którego odcięliśmy się przez grzech, Sam wyjdzie ku nam i oczyści tę podstawową relację stworzenia do swego Stwórcy²⁸⁷.

Pytanie o odkupienie nie znajduje odpowiedzi w historii o stworzeniu człowieka, jeśli chcielibyśmy izolować ją od innych części Biblii. Cała antropologia Starego Testamentu jest otwarta na przyjście Pana, niejako wychylona w stronę Zbawiciela, bo dopiero w Nim w pełni może się okazać, kim jest człowiek i do czego został powołany. Również dopiero z perspektywy życia Jezusa możemy w pełni zobaczyć, jakie są skutki grzechu pierworodnego. Stało się to możliwe, bo bez Chrystusa człowiek nie miał

²⁸⁴ *Jezus z Nazaretu. Prolog...*, s. 64.

²⁸⁵ *Na początku Bóg stworzył...*, s. 75.

²⁸⁶ *Tamże*, s. 76.

²⁸⁷ *Tamże*.

możliwości porównania swojej relacji z Bogiem z relacją wzorcową. Dopiero widząc relację Jezusa z Jego Ojcem, widzimy, na czym polega istota zaburzenia w relacji człowieka do swojego Stwórcy²⁸⁸.

Patrząc na relację Syn – Ojciec możemy dojść do wniosku, że tylko ten Syn Jednorodzony mógł zostać Zbawicielem. Według Josepha Ratzingera tylko Ten, który zawsze był relacją i nigdy nie pragnął wyemancypować się z odniesienia do Ojca, może zejść do źródeł grzechu człowieka i odnowić wszystko²⁸⁹. Na tym też polega najgłębszy sens posłannictwa Jezusa: przemienić ludzką egzystencję i zanieść ją do Ojca.

Znów jednak powraca pytanie o trud modlitwy, o trud budowania relacji z Bogiem. Skoro żyjemy w czasach po Chrystusie i dostąpiliśmy już wyzwolenia, to czemu jest jak jest? Innymi słowy, czemu nadal doświadczamy skutków grzechu pierworodnego? Odpowiedź na to pytanie odnajdujemy w komentarzu kardynała do zdania wygłoszonego przez Petera Seewalda: „Ale śmierć Chrystusa nie usunęła grzechu pierworodnego”²⁹⁰. Odpowiadając na tę tezę, kardynał przyznaje rację rozmówcy, ale wskazuje na zmianę kontekstu, w którym żyjemy po wydarzeniu Paschy Chrystusa. Przed Wcieleniem człowiek żył w zaburzonych relacjach bez perspektyw na wyrwanie się z nich. Odpowiedź Boga w darze swego Syna ofiarowuje ludziom model życia w wierze, czyli wspólne z Jezusem w przezwyciężanie tych zaburzeń²⁹¹. Bóg pokonał zło nie w tym sensie, że nie podlegamy już pokusom, między innymi pokusie reagowania w relacjach w sposób zraniony. Zbawienie, które ofiarowuje nam Stwórca, polega na tym, że proponuje nam wspólną drogę, w której poprowadzi nas za rękę²⁹². Zbawienie nie jest ustalonym porządkiem świata, naprawieniem wszelkich zaburzeń w relacjach, ale w każdym człowieku zaczyna się na nowo, bo zawsze zależy od wolnej odpowiedzi człowieka²⁹³. Czy Bóg nie mógłby zmienić świata w inny sposób? Czy nie mógłby sprawić takiej przemiany relacji, by współczesny człowiek nie musiał doświadczać konsekwencji grzechu pierwszych rodziców w relacjach z współczesnymi sobie ludźmi? Według omawianego teologa taka forma uzdrowienia świata

²⁸⁸ *Bóg i świat...*, s. 484-486.

²⁸⁹ *Na początku Bóg stworzył...*, s. 77-78.

²⁹⁰ *Bóg i świat...*, s. 485.

²⁹¹ Tamże.

²⁹² *Sól ziemi...*, s. 368.

²⁹³ *Bóg i świat...*, s. 580.

pozbawiłaby ludzi „przygody człowieczeństwa”²⁹⁴. Przemiana świata przez Boga nielicząca się z wolnością człowieka nie jest możliwa z tego powodu, że Bóg pragnie wolnych stworzeń. Pragnie, by każdy człowiek dobrowolnie powiedział Bogu „tak”. Jeżeli Bóg pragnie wolności swoich stworzeń, to zbawiając, nie może działać w taki sam sposób, jak przy stworzeniu człowieka. Wtedy jako Stwórca dopiero zainicjował powstanie człowieka, ale obecnie, gdy każdy człowiek jest wolną osobą, nie może zbawiać pomijając relacje międzyosobowe²⁹⁵. Spojrzenie na odkupienie w taki sposób wyjaśnia również, czemu, jak twierdzą niektórzy publicyści, pod względem moralnym współczesne społeczeństwo nie różni się od poprzednich pokoleń. Ilościowy postęp dobra w relacjach międzyludzkich nie jest możliwy na takich samych zasadach, jak dokonuje się postęp w dziedzinach nauk ścisłych. Tam zauważamy kumulację wiedzy zdobytej na drodze eksperymentu naukowego, a w dziedzinie moralności każdy człowiek to nowa historia. Kształt tej historii zależy od wolności człowieka, od jego decyzji²⁹⁶. Odkupienie ofiarowane nam przez Boga jest zarówno naszą drogą, bo zależy od naszych decyzji, ale też jest w pełni Jego drogą, bo dopiero w wspólnej drodze ze Zbawicielem możemy urzeczywistnić je w naszym życiu²⁹⁷. Od naszej wolnej decyzji pójścia drogą życia wspólnie z Chrystusem zależy to, czy doświadczymy wyzwalań z konsekwencji grzechu pierwszych rodziców i z konsekwencji naszych własnych grzechów.

1.2.2.2. Dążący do zjednoczenia z Bogiem

Na Wcielenie Syna Bożego nie możemy patrzeć wyłącznie w kontekście wybawienia od skutków grzechu. Za Soborem Watykańskim II możemy stwierdzić, że dzieło Chrystusa nie ogranicza się wyłącznie do odkupienia, ale Zbawiciel „objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie”. W swoich pismach Joseph Ratzinger wielokrotnie dawał wyraz tej tezie. Mówił wprost, że Jezus „jest wzorem człowieka”²⁹⁸, „najbardziej ludzkim spośród ludzi”²⁹⁹, twierdził,

²⁹⁴ *Odkupienie – coś więcej niż frazes?*, JROO VI/2, s. 867.

²⁹⁵ Tamże, s. 871.

²⁹⁶ *Sól ziemi...*, s. 366.

²⁹⁷ *Modlitwa sprawia...*, s. 241.

²⁹⁸ CiV 18.

²⁹⁹ *Wprowadzenie do chrześcijaństwa...*, s. 173.

że „dopiero w Chrystusie okazuje się, kim jest człowiek”³⁰⁰. Stąd wszelkie redukcje chrystologiczne zagrażają poprawnej antropologii. Umniejszanie postaci Zbawiciela może spowodować, że człowiek nie dowie się, kim mógłby się stać, osiągając pełnię człowieczeństwa.

W Chrystusie widać wyraźnie, co znaczy powołanie człowieka do bliskiej relacji z Bogiem. Choć relacja Syn – Ojciec była wyjątkowa, to jednak właśnie ta relacja wskazuje nam, że człowiek tym bardziej staje się sobą, im bliżej jest ze swoim Bogiem. W tym Jezus był bardziej wzorem niż wyjątkiem³⁰¹. Na potwierdzenie tej tezy możemy przytoczyć uwagę poczynioną przez kardynała w czasie prowadzonych przez niego rekolekcji. Odnosił się w nich do badań socjologicznych, z których wynika, że jeszcze w 1989 roku w Związku Radzieckim było 25% wierzących, 13% ateistów i aż 62% osób deklarujących się jako osoby poszukujące³⁰². Wynika z tego, że nawet kilkadziesiąt lat funkcjonowania systemu opresyjnego, który za cel postawił sobie wypalenie wiary, nie mogło w oczekiwanym stopniu zmienić natury człowieka. Człowiek ma w sobie pragnienie transcendencji, lub jak sformułowali to autorzy Katechizmu Kościoła Katolickiego jest *capax Dei*³⁰³.

Ponieważ Jezus doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że prawdziwe człowieczeństwo jest możliwe wyłącznie w relacji ze Stwórcą, dlatego też uczył swoich uczniów modlitwy. Uczył ich, dopuszczając do swojej intymnej relacji z Ojcem, aby Jego modlitwa kształtowała nasz ludzki byt³⁰⁴. W ten sposób prowadził człowieka do przyszłości, która kształtuje się w ten sposób, że człowiek nie jest już sam, ale jest człowiekiem zjednoczonym z Bogiem³⁰⁵.

Jaka jest droga do zjednoczenia z Bogiem, którą proponuje Zbawiciel? Czy jest nią jakaś szczególna forma modlitwy? Jakaś nowa technika medytacyjna? Nie, drogą, którą proponuje Syn, jest tylko i aż Jego osoba. Przez wieki człowiek zastanawiał się, jakie są ograniczenia i możliwości w zbliżeniu się do Boga. W nurcie myśli judeochrześcijańskiej tekstem fundamentalnym dla tego zagadnienia był opis spotkania Mojżesza z Bogiem. W tej perykopie powiedziane jest wprost, że Mojżesz, chociaż był

³⁰⁰ *Na początku Bóg stworzył...*, s. 54.

³⁰¹ *Wprowadzenie do chrześcijaństwa...*, s. 190-192.

³⁰² *Patrzeć na Chrystusa. Ćwiczenie się w wierze, nadziei, miłości*, JROO IV, s. 433.

³⁰³ por. KKK 27.

³⁰⁴ *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, s. 218-221.

³⁰⁵ *Wprowadzenie do chrześcijaństwa...*, s. 190.

nazywany przyjacielem Boga, nie mógł zobaczyć oblicza Stwórcy. Dostępne dla niego było wyłącznie widzenie Boga od tyłu. Wniosek jest z tego taki, że nawet ten, którego Bóg wybrał do szczególnej roli wyzwolicieła Narodu Wybranego i którego wyjątkowość polegała na bliskiej zażyłości z Bogiem, był ograniczony w możliwości jeszcze większego zbliżenia się do Tego, który go powołał. Dopiero przyjęcie możliwości, którą ofiarowuje nam Syn, pozwala przekroczyć to ograniczenie. Włączenie się w dialog Syna z Ojcem jest tym, co pozwala przekroczyć granice człowieczeństwa³⁰⁶. Włączenie się w ten dialog pociąga za sobą konsekwencje zmiany swojej postawy wobec Ojca. Wiąże się z koniecznością przyjęcia względem Ojca takiej postawy, jaką miał Syn. Kresem tej zmiany jest osiągnięcie stanu, o którym św. Paweł napisał: „już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20). Aby tak się rzeczywiście stało, treść modlitwy Chrystusa musi się stać treścią naszej modlitwy.

1.2.2.3. Usynowiony w Synu

Każdy człowiek może mieć trudności w odnalezieniu się w relacji Syn – Ojciec³⁰⁷. Dzieje się tak dlatego, że częste są mylne wyobrażenia Ojca wynikające ze zranień natury i relacji z ojcem ziemskim. Szczególnie we współczesnym świecie, który przeżywa kryzys ojcostwa trudno jest odnaleźć się w roli dziecka. Nie chodzi w tym przypadku o kryzys demograficzny wynikający z jakiegoś braku biologicznego wymiaru ojcostwa, lecz kryzys w wymiarze duchowym, ludzkim. Chodzi o kryzys mający źródło w źle przeżytej relacji z ojcem lub w ogóle w braku więzi z ojcem. Według Josepha Ratzingera do całości bycia człowiekiem potrzebny jest ojciec rozumiany jako ktoś, kto jest odpowiedzialny za swoje dziecko bez próby zawłaszczania go. Nie władzę nad dzieckiem, lecz umożliwienie mu bycia sobą, według prawdy, która jest w każdym człowieku od Stwórcy, eksponuje teolog jako ważną część doświadczenia ojcostwa³⁰⁸. Postrzeganie ojcostwa wyłącznie jako biologicznego przypadku lub wyłącznie władzy, od której trzeba się wyzwolić, nazywa kardynał

³⁰⁶ *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, s. 132-133.

³⁰⁷ Trudności te mogą wynikać nie tylko z podanych dalej powodów, lecz swe źródło mogą mieć w błędnej identyfikacji postawy dzieciństwa z infantyлизmem, temat ten przedstawił w sposób interesujący K. Grzywocz, zob. tenże, *Infantyлизм a postawa dzieciństwa*, „Życie Duchowe” 3 (2003), s. 21-29.

³⁰⁸ BJCh, s. 35-36.

„zranieniem podstawowej struktury człowieczeństwa”³⁰⁹. Takie zranienie, które wydaje się być częstym doświadczeniem współczesnego człowieka, prowadzące ojcostwo do wymiaru wyłącznie biologicznego, a ignorujące wymiar duchowy, prowadzi do sytuacji, w której „mówienie o Bogu Ojcu jest czymś pustym”³¹⁰. Inną trudność wynikającą z relacji rodzinnych i projektującą je na obraz Boga Ojca ukazują dzieje religii. Grecy nazywali Zeusa³¹¹ ojcem, ale w tym określeniu zawarte było więcej lęku niż zaufania. Nazywając go ojcem, wyrażali swoją obawę, że jest taki jak ludzcy ojcowie. To znaczy czasem może być miły, ale w rzeczywistości jest egoistycznym despotą, od którego nie do końca wiadomo, czego się spodziewać³¹². Brak doświadczenia bliskiej relacji z ojcem jest podstawowym źródłem trudności w odnalezieniu siebie w roli syna.

W związku z wyżej zaprezentowanymi problemami w postrzeganiu Boga konieczne niejako było udowodnienie tego, że Bóg rzeczywiście kocha i to na sposób o wiele doskonalszy niż ludzcy ojcowie. Aby udowodnić swoją miłość, Bóg obalił dotychczasowe wyobrażenia na temat ojcostwa, ustanawiając „nową miarę”³¹³. Patrząc na obraz Ojca, który wyłania się z relacji Jezusa z Nim możemy dostrzec, czym jest prawdziwa, niejako wzorcowa miłość ojcowska. Jak zauważył papież, słowo „Ojciec” bywa przyciemnione z powodu doświadczenia życiowego i dopiero od Jezusa możemy się nauczyć, co to naprawdę znaczy. Dzieje się tak dlatego, że Jezus ukazuje nam Ojca jako źródło wszelkiego dobra³¹⁴.

Jak o tym była już mowa w prologu, więź z Ojcem była konstytutywna dla Jezusa. Powstaje pytanie, czy dla Boga Ojca więź z Synem jest równie istotna? Bo może relacja z Synem jest tylko dodatkiem, bez którego Bóg Ojciec nadal pozostaje sobą? Odpowiedzi na te pytania są istotne w kontekście modlitwy, bo od nich zależy, czy uda się rozbroić pewną dozę nieufności i lęku wobec Ojca. Bo jeśli relacyjność/ojcostwo Boga jest wyłącznie pewną maską, to rzeczywiście może pojawić się obawa, że Ojciec może stracić zainteresowanie swoimi dziećmi i przestanie Mu zależeć na relacji z nami, ludźmi – jego dziećmi. Odpowiedź, której udziela Joseph

³⁰⁹ BJCh, s. 35.

³¹⁰ Tamże.

³¹¹ BJCh, s. 38.

³¹² Tamże.

³¹³ BJCh, s. 39.

³¹⁴ *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, s. 223-224.

Ratzinger, jest jednoznaczna: „Do istoty Ojca należy tak samo wypowiedane przezeń słowo «Syn», jak do istoty Jezusa wypowiedane przezeń słowo «Ojciec»”³¹⁵. Bez relacji z Synem Ojciec byłby zupełnie kimś innym. Dzięki modlitwie Jezusa widzimy, jaki Bóg jest sam w sobie. Możemy być pewni jego relacji ojcowskiej do nas, bo zanim jeszcze został stworzony świat, Bóg już był miłością Ojca i Syna: „Może On dlatego stać się naszym Ojcem i miarą wszelkiego ojcostwa, że odwiecznie sam jest Ojcem”³¹⁶. Te słowa mają moc uwolnienia od obaw wynikających z trudnych doświadczeń ludzkiego ojcostwa. Nie nasi ziemscy ojcowie, jakkolwiek wspaniali by nie byli, stanowią miarę ojcostwa. Są tylko ludźmi, którzy w większym lub mniejszym stopniu dorastali do miary ojcostwa, którą ukazuje Bóg Ojciec w relacji ze swoim Synem.

Już jako papież Joseph Ratzinger powrócił w jednej z katechez środowych do wątku zwracania się do Boga – Ojcie, zaznaczając, że „tylko w Chrystusie człowiek potrafi zjednoczyć się z Bogiem w głęboki i zażyły sposób jak syn z kochającym ojcem”³¹⁷. Dopiero w Chrystusie możemy z miłością zwracać się do Boga słowami *Abba, Ojcie*. Zwłaszcza w sytuacjach licznych zranień, które stały się udziałem wielu ludzi, współczesny człowiek musi sobie uświadomić, że „tylko Chrystus może odepchnąć owe kamienie nagrobne, którymi często człowiek blokuje swoje uczucia, swoje relacje, swoje zachowania”³¹⁸.

Papież pokazuje nam, że bycie dzieckiem Bożym ma dwa wymiary wynikające z dwóch wymiarów ojcostwa Boga. Przede wszystkim Bóg jest Ojcem z tego powodu, że nas stworzył. Każdy człowiek jest Jego upragnionym dzieckiem i każdy może się odnaleźć w słowach Psalmu 119, mówiących o bezpośrednim stworzeniu człowieka przez Boga. Jednak Chrystus pokazuje nam również drugi wymiar ojcostwa Boga, wynikający z synostwa Jezusa. Przedwieczne Słowo, stając się człowiekiem, włącza w swoje synostwo każdą ludzką istotę. Różnica pomiędzy jednym a drugim dziecięstwem polega na tym, że jako stworzenie każdy w pełni jest dzieckiem Boga, a jako syn w Synu musi stawać się nim coraz bardziej na drodze naśladowania Chrystusa³¹⁹. Dzieciństwo w tym drugim wymiarze ma charakter dynamiczny i wzrasta

³¹⁵ BJCh, s. 40.

³¹⁶ Tamże.

³¹⁷ *Liturgia jest służbą...*, s. 280.

³¹⁸ *Początek nowego świata* [Audiencja generalna, 11.04.2012], PNNM, s. 186.

³¹⁹ W ujęciu J. Ratzingera naśladowanie Chrystusa nie ma polegać wyłącznie na zewnętrznym upodobnieniu naszych zachowań do sposobu bycia Mistrza z Nazaretu. Wydaje się, że bawarskiemu

przez pogłębianie wspólnoty z Jezusem³²⁰. Dzieje się tak, gdy otwieramy się na Ducha Świętego³²¹.

1.2.3. Człowiek w świetle Parakleta

Osobą, która aktualizuje w życiu współczesnego człowieka prawdę o powołaniu każdego do zjednoczenia z Ojcem przez Jezusa Chrystusa jest Duch Święty. Tylko w Jego świetle możemy dostrzec, jak mamy podążać drogą objawioną nam przez Zbawiciela. Tylko prowadzeni przez Niego możemy osiągnąć pełnię człowieczeństwa objawioną nam w osobie Jezusa Chrystusa. W homilii wygłoszonej w Uroczystość Zesłania Ducha Świętego w 2009 roku papież podkreślał szczególną rolę Trzeciej Osoby Trójcy Świętej w duchowości chrześcijańskiej. Jest On tym, który może ożywić życie duchowe każdego człowieka³²². Dzieje się tak dlatego, że to właśnie Duch Święty łączy nas z Bogiem, prowadząc nieustannie do pełnego zjednoczenia z naszym Stwórcą³²³. To przebywanie Ducha Świętego w człowieku jest powodem, dla którego można nazywać go świątynią, a więc miejscem modlitwy. Rola Parakleta nie ogranicza się wyłącznie do budowania jedności człowieka ze swoim Stwórcą, ale uwrażliwia wierzących na potrzeby braci i prowadzi do pełnej jedności w Ciele Chrystusa.

1.2.3.1. Świątynia Ducha

Powołaniem człowieka jest oddawanie czci swemu Stwórcy. Staje się to możliwe przez wejście w dialog Syna z Ojcem, ale nie może do tego dojść bez udziału Trzeciej Osoby Trójcy Świętej. Tak jak u początków Kościoła widzimy działanie

teologowi bliskie jest rozumienie całego procesu jako chrystoformizacji, a więc nie tyle zewnętrzne naśladowanie, ile bardziej dojrzewanie do pełni w Chrystusie, por. T. Paszkowska, *Chrystoformizacja*, LDK, s. 123-124.

³²⁰ *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, s. 224-225.

³²¹ *Chrześcijaństwo jest religią...*, s. 220-221.

³²² *Czym jest powietrze dla życia biologicznego, tym Duch Święty dla życia duchowego* [Homilia w uroczystość Zesłania Ducha Świętego, 31.05.2009], *OsRomPol* 10 (2009), s. 8-10.

³²³ *O chrześcijaństwo, które unosi. Z okazji głównego święta Wspólnoty Braci Salwatorów w Straubing, 1998, JROO XII, s. 531.*

Ducha Świętego, którym obdarzył swoich Apostołów Zbawiciel i od tego obdarowania „rozpoczyna się nowy świat”³²⁴, tak też w każdym człowieku prawdziwe zwrócenie się do Boga zaczyna się od delikatnego działania Parakleta. Według papieża „u początku jest Duch jako coś, co w sposób ledwie dostrzegalny wskazuje człowiekowi drogę i prowadzi go do Syna, a przez Syna do Ojca”³²⁵. Postrzeganie człowieka jako tego, który potrzebuje Ducha Świętego do realizacji swego powołania, prowadzi nas do modlitwy do Boga o to, by obdarzył nas swoim Darem. Benedykt XVI w katechezach o modlitwie wskazuje, że św. Paweł w swoich listach zachęca nas do otwartości na obecność Ducha³²⁶. Poucza również słuchaczy, że nie ma żadnych przeszkód do modlitwy o Dar Ducha Świętego w sytuacji, gdy wiemy, że już od chrztu zamieszkuje On w naszym wnętrzu. Nawiązując do wydarzenia Pięćdziesiątnicy, papież stwierdza, że nie jest ona odizolowanym epizodem w życiu Kościoła. W historii pierwotnego Kościoła były również inne interwencje Ducha Świętego. Na przykład w wydarzeniu tak zwanej Małej Pięćdziesiątnicy owocem modlitwy stało się ponowne zesłanie Ducha Świętego na modlących się³²⁷.

Owocem modlitwy o Parakleta, oprócz Niego samego, jest również świadomość bycia obdarowanym. W kilku miejscach Joseph Ratzinger podkreśla wagę prawdy o byciu obdarowanym. Według teologa człowiek wyłącznie w wyniku obdarowania może stać się sobą³²⁸. Nie przez to, co czyni, lecz przez to, jak został obdarowany, człowiek jest prawdziwie człowiekiem³²⁹. Już w swojej pracy doktorskiej papież podkreślał znaczenie daru w teologii św. Augustyna, który komentując dialog Jezusa z Samarytanką przy studni Jakubowej, buduje swoją teologię daru w odniesieniu do Osoby Ducha Świętego. Za tym wielkim ojcem Kościoła młody teolog dochodzi do wniosku, że darem Boga jest sam Bóg, który sobą obdarza swe stworzenie³³⁰.

Imię, którym Zbawiciel nazwał Ducha Świętego – Paraklet, wskazuje na Jego działanie w człowieku. Wspomaga nas w wielu obszarach, ale wydaje się, że kluczowa jest Jego pomoc w modlitwie chrześcijańskiej. Nie tylko wspomaga nas, ale co więcej,

³²⁴ *Początek...*, s. 186.

³²⁵ BJCh, s. 106.

³²⁶ *Modlitwa wyzwala*, s. 217.

³²⁷ *Kościół musi zawsze ufać w pomoc i siłę Boga* [Audiencja generalna, 18.04.2012], PNNM, s. 190-194.

³²⁸ *Wprowadzenie do chrześcijaństwa...*, s. 209.

³²⁹ Tamże, s. 215.

³³⁰ *Duch Święty jako Communio...*, s. 501-503.

sam w nas się modli w błaganiach, których nie można wyrazić słowami, niejako tłumacząc Ojcu, co jest w naszym sercu. Co ciekawe, nie tylko przedstawia nasze niewypowiedziane prośby Ojcu, ale także tłumaczy je nam samym³³¹. W jednej z katechez środowych w kontekście modlitwy chrześcijańskiej papież o działaniu Ducha Świętego w ludziach mówił tak: „Duch Chrystusowy staje się mocą naszej modlitwy «słabej», światłem naszej modlitwy «zgaszonej», ogniem naszej modlitwy «wypalonej», dając prawdziwą wolność wewnętrzną, ucząc nas żyć i stawiać czoło próbom egzystencji w pewności, że nie jesteśmy sami»³³². Z samotności, alienacji grzechu wyswobodził nas Jezus Chrystus, ale Duch Święty przypomina nam o dziele Zbawiciela, o Jego słowach i czynach. Według teologa św. Jan Ewangelista przypominanie określa jako właściwe działanie Ducha Bożego w wierzących³³³. Przypominając dzieło i nauczanie Syna, Duch usposabia nas, byśmy jak kochające dzieci wołali do Boga *Ojciec*. Takie działanie Ducha Świętego, Ducha, który według św. Pawła nie jest duchem niewoli, ale przybrania za synów, dowodzi według papieża, że chrześcijaństwo nie jest religią lęku, ale zaufania i miłości do Ojca³³⁴.

Taki radosny obraz powołania chrześcijan jest charakterystyczny dla teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. W swojej wizji chrześcijanina akcentuje papież nie optymizm, ale właśnie radość, będącą owocem przebywania w nas Ducha. Radość taka jest możliwa pomimo doświadczanych przeciwności i cierpień. Joseph Ratzinger wysnuwa wręcz wniosek, że tam gdzie radość obumiera, tam z pewnością brakuje Ducha Świętego. Osoby radosne są znakiem obecności Ducha Bożego w świecie. Według autora książki *Bóg Jezusa Chrystusa*: „kto z głębi serca jest pogodny, kto cierpiąc, nie utracił radości, ten jest bliski Boga Ewangelii, Ducha Bożego, który jest Duchem wiecznej radości”³³⁵. Dla papieża człowiekiem duchowym jest właśnie człowiek radosny. Nawiązując do postaci Symeona, który oczekiwał „pociechy Izraela”, autor *Jezusa z Nazaretu* dostrzega w słowie „pociecha” zapowiedź Pocieszyciela. Stwierdza, że Symeon przez wyczekiwanie pociechy wskazuje na to, że

³³¹ *Modlitwa wyzwala*, s. 212-213.

³³² Tamże, s. 217.

³³³ BJCh, s. 108.

³³⁴ *Chrześcijaństwo jest religią...*, s. 219.

³³⁵ BJCh, s. 111.

już jest nad nim Duch Święty i jako człowiek duchowy jest wrażliwy na Boże działanie w swoim życiu³³⁶.

Chrześcijanin, dostrzegając w sobie działanie Parakleta, może być pewny, że Bóg doprowadzi w nim dzieło zbawienia do zamierzonego końca. Duch Święty jest zadatką odkupienia, które nie jest jeszcze zakończone, ale dojdzie do swojej pełni, gdy wszystkie dzieci Boże zostaną wyzwolone i Bóg spotka je na końcu drogi odkupienia³³⁷. Już teraz jednak, otwierając się na działanie Ducha Świętego w nas, możemy być pewni zbawienia. W swoich katechezach papież wskazuje na konkretne owoce w życiu człowieka, który zgadza się na to, by Duch Święty stał się wewnętrzną zasadą całego jego postępowania. Według papieża takie otwarcie na działanie Parakleta oddala strach i niewolę, bo doświadczamy wolności płynącej od Ducha, a nie z ludzkiej woli lub z wypełniania Prawa. Więż z Bogiem staje się tak głęboka, że nie zagraża jej żadne cierpienie ani żadne nieszczęście. Doświadczenie takiej wolności i bliskości Boga nie zamyka nas w sobie, lecz otwiera chrześcijanina na całą ludzkość³³⁸. Według papieża to otwarcie się na całą ludzkość zakłada świadczenie o Bożej obecności w świecie, ale bez daru Ducha Świętego nie można zostać świadkiem³³⁹.

1.2.3.2. Powołany do braterskiej jedności

Działanie Ducha Świętego nie ogranicza się oczywiście do budowania jedności między Bogiem a człowiekiem. Już w czasie swoich studiów nad Augustynem młody teolog wskazywał na to, że pośredniczona przez Ducha Świętego wspólnota z Chrystusem jednoczy ludzi między sobą³⁴⁰. Dzieje się tak podczas modlitwy, ponieważ gdy staramy się rozmawiać z Bogiem, nasze serce otwiera się nie tylko na Najwyższego, ale jednoczymy się również z wszystkimi dziećmi Bożymi³⁴¹. Działania Ducha Świętego ku jedności możemy doświadczyć nie tylko na modlitwie. Tak jak w Trójcy Świętej jest On tym, który jest samą jednością Ojca i Syna, tak też wszystkich ludzi prowadzi do relacji kształtowanych na wzór relacji między Osobami Boskimi.

³³⁶ *Jezus z Nazaretu. Prolog...*, s. 88.

³³⁷ *Modlitwa sprawia...*, s. 241.

³³⁸ *Modlitwa wyzwala*, s. 214-216.

³³⁹ *Bez Maryi nie ma Kościoła* [Audienca generalna, 14.03.2012], PNNM, s. 179-181.

³⁴⁰ *Lud i dom Boży...*, s. 47.

³⁴¹ *Chrześcijaństwo jest religią...*, s. 222.

Relacje wewnątrz Trójcy są wzorem budowania relacji przez osobę prowadzoną przez Ducha Świętego, bo są też relacjami, do których Bóg chce nas zaprosić w wieczności³⁴². Człowiek, który daje się prowadzić Bogu, a więc człowiek duchowy, jest osobą jednoczącą i tworzącą wspólnotę, bo przez takiego człowieka działa Duch jedności³⁴³.

Przebywanie w środowisku, w którym Duch Święty kształtuje relacje, ułatwia rozwój osobowy każdego człowieka. Dzieje się tak dlatego, że człowiek jako posiadający naturę duchową rozwija się w relacjach międzyosobowych. Im głębiej przeżywa relacje, tym bardziej dojrzewa jego tożsamość osobista³⁴⁴. Im bliżej jest Boga i drugiego człowieka, tym bardziej staje się sobą. Bez miłości, która jest doświadczana w relacjach, nie ma rozwoju osobowego, bo rozwój człowieka zależy od przyjmowania daru miłości i odnajdywaniu swego „ja” w drugim³⁴⁵.

Duch Święty działając w człowieku, stara się go przekształcić na wzór Syna Człowieczego. W wielu miejscach Joseph Ratzinger zaznaczał, że całe życie Jezusa było życiem dla, było proegzystencją³⁴⁶. Skoro Bóg, stwarzając człowieka, patrzył na Chrystusa jako na wzór człowieczeństwa³⁴⁷, to również życie każdego dziecka Bożego docelowo ma być realizacją życia Chrystusa we współczesnym świecie. Każdy człowiek staje się coraz bardziej sobą, służąc swoim bliźnim. Co więcej przez to tylko dąży do realizacji siebie, gdy odchodzi od siebie na rzecz kogoś drugiego. Takie skierowanie swego życia ku służbie braciom wymaga wielkiej wrażliwości. Wymaga wrażliwości, która jest ze wszech miar cechą uczniów Chrystusa od początku istnienia chrześcijaństwa. To właśnie niewrażliwość na cierpienia innych ludzi uznawali ojcowie Kościoła za postawę typowo pogańską³⁴⁸. Chrześcijaństwo przeciwstawiało zasklepieniu w sobie postawę Boga, który jest gotowy współcierpieć ze swoim stworzeniem. Chrystus na tę drogę zaprasza również swoich naśladowców. Naśladowanie Chrystusa, do czego prowadzi nas Duch Święty, odbywa się za cenę krzyża, ale jak podaje papież „zbawienie to nie «wellness», zanurzenie się

³⁴² CiV 54.

³⁴³ *Duch Święty jako Communio...*, s. 498.

³⁴⁴ CiV 53.

³⁴⁵ *Na początku Bóg stworzył...*, s. 75.

³⁴⁶ Por. *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, s. 362; *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu...*, s. 475.

³⁴⁷ *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, s. 225.

³⁴⁸ *Jezus z Nazaretu. Prolog...*, s. 90.

w samorozkoszy, lecz wyzwolenie z zasklepienia się we własne «ja». Ceną tego wyzwolenia jest cierpienie krzyża”³⁴⁹. Prawdą jest jednak, że nie ma innej drogi do rozwoju w człowieczeństwie. Właśnie proegzystencję na wzór Syna Człowieczego nazywa Joseph Ratzinger prawdziwym rozwojem, wręcz skokiem ewolucyjnym, który uświadamia człowiekowi, że jest ciągle w drodze i do miary Jezusa musi ciągle dorastać. Chrystus, nazywany w Nowym Testamencie ostatnim Adamem, ukazuje się jako pełnia człowieczeństwa. Dopiero z Jego perspektywy widać, że każdy człowiek jest niezakończonym projektem i dopiero w Chrystusie może stać się w pełni sobą. W takiej wizji antropologicznej oczywiste się staje, że o człowieku nie można wyrokować ostatecznie na podstawie jego przeszłości lub chwili obecnej. Człowiek jest odniesiony do przyszłości i dopiero z tej perspektywy możemy powiedzieć, kim on jest³⁵⁰.

W swojej trylogii chrystologicznej papież zwrócił uwagę na to, że dopiero wchodząc w dążenia Chrystusa (por. Flp 2,5), możemy oglądać Boga. Staje się to możliwe poprzez naśladowanie Chrystusa w Jego postawie służby. Pokorna służba, mająca swoje źródło w miłości, jest cechą charakterystyczną Syna i z tego powodu jest siłą oczyszczającą człowieka i umożliwiającą oglądanie Boga³⁵¹. Dążąc do poznania Boga, prowadzony przez Ducha Świętego człowiek nie może zapominać, że nie jest możliwe bycie chrześcijaninem w samotności. Żaden człowiek nie zaczyna budowania relacji z Bogiem w abstrakcyjnej historycznej pustce, lecz wchodzi w doświadczenie poprzednich pokoleń. Własną unikalną relację ze Stwórcą może przeżywać przez włączenie w to, co zostało mu przekazane przez poprzedników³⁵². Środowiskiem, w którym odnajduje doświadczenie przeszłych pokoleń, jest Kościół.

1.2.3.3. Stanowiący część Ciała Chrystusa

Poszukujących sposobu na doświadczenie bliskości Jezusa i w Nim pragnących budowania relacji z Ojcem bawarski teolog ostrzega przed zatrzymywaniem się wyłącznie na rekonstrukcji historycznej osoby Zbawiciela. Rekonstrukcja ta może być

³⁴⁹ Tamże.

³⁵⁰ *Na początku Bóg stworzył...*, s. 54-55.

³⁵¹ Por. *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, s. 194.

³⁵² *Wprowadzenie do chrześcijaństwa...*, s. 200-202.

pomocna, ale nie zastąpi wejścia w relację z żywym Panem. Ostrzegając, równocześnie wskazuje na przestrzeń Jego obecności we współczesnym świecie. Przestrzenią tą jest Kościół³⁵³. Według Ratzingera prawdziwym podmiotem poznania Jezusa jest Kościół będący „Ciałem Chrystusa”, które jest współbyciem z innymi uczestniczącymi w modlitwie Zbawiciela. Gdy Jezus uczył uczniów modlitwy *Ojciec nasz*, przyjął wierzących w Niego do wspólnoty z sobą samym, czyli ze swoim Ciałem³⁵⁴. Współbycie z Jezusem zakłada komunikację z Kościołem, będącym żywym podmiotem tradycji: „Jezusowe orędzie nie mogło nigdzie indziej żyć i przekazywać życia, jak tylko w tej komunii”³⁵⁵. Nie chodzi tu wyłącznie – albo nie przede wszystkim – o intelektualne poznanie informacji o Zbawicielu. Kościół jest przestrzenią poznania przez doświadczenie rzeczywistej bliskości Chrystusa.

Według Josepha Ratzingera od momentu śmierci Zbawiciela na krzyżu „nie ma już żadnego innego kultu jak uczestniczenie w miłości Jezusa Chrystusa”³⁵⁶. Jego ciało staje się miejscem kultu – świątynią Boga. On, będąc Najwyższym Kapłanem, nie tylko sam sprawuje prawdziwy kult wobec Ojca – wyrażający się w czynnej miłości, ale włącza swoich wyznawców w swoje „życie dla”. Ta proegzystencja wyrażająca się w służbie Bogu i ludziom swój szczyt osiąga w liturgii Kościoła³⁵⁷.

W swojej eklezjologii Benedykt XVI wraca do stwierdzenia, że Kościół jest tożsamy z Chrystusem³⁵⁸. Tożsamość ta jest tak wielka, że wspólnota wierzących w Chrystusa jest nazywana Jego Ciałem. Bawarski teolog zwraca uwagę na to, że jedność, jaką charakteryzuje się ciało, należy odnieść do biblijnych słów dotyczących jedności kobiety i mężczyzny (por. Rdz 2,24; Ef 5,30nn; 1 Kor 6,16nn). Z obrazów biblijnych wynika, że zjednoczenie takie nie usuwa własnej tożsamości pomimo jednoczącej siły miłości. Również gdy chrześcijanin utożsamia się z Synem, doświadcza siebie jako przyjętego i sam oddaje się Chrystusowi. Utożsamienie się z Chrystusem staje się równocześnie oczyszczeniem, wejściem w to, czym jest Kościół – przestrzenią, w której można nauczyć się modlitwy. Według Ratzingera odpowiedź na

³⁵³ *Teologiczne ugruntowanie...*, s. 730-731.

³⁵⁴ Por. *Chrystologiczne punkty...*, s. 643-645.

³⁵⁵ Tamże, s. 645.

³⁵⁶ Zob. *Medytacje na Wielki Tydzień. Wielki Piątek*, JROO VI/2, s. 1014-1015.

³⁵⁷ Temat ten zostanie rozwinięty w trzecim rozdziale dysertacji.

³⁵⁸ *Teologiczne ugruntowanie...*, s. 730. Zagadnieniu tożsamości Kościoła z osobą Zbawiciela poświęciła swą pracę A. Małdzykowska, zob. też, *Chrześcijaństwo jest Osobą. Interpretacja Benedykta XVI*, Lublin 2011.

pytanie: Jak mogę nauczyć się modlitwy? – brzmi: na wspólnej modlitwie Kościoła, w której w czasie nauczę się zbliżać do słów modlitwy Kościoła i słowa te staną się moimi słowami³⁵⁹.

W takim ujęciu działanie Ducha Świętego w ludzie bożym jest działaniem fundamentalnym: to On, Duch jedności Ojca i Syna czyni z ludzi prawdziwe *communio*, czyni z rozproszonych osób Kościół³⁶⁰. Jak zauważa bawarski teolog, Jego działanie widać w konkretnej wspólnocie takich ludzi, którzy ze względu na Chrystusa wzajemnie się wspierają, ale też potrafią wzajemnie się znosić³⁶¹. Wydaje się, że zwłaszcza kwestia znoszenia siebie nawzajem ze swoimi trudnymi cechami i całą konsekwencją różnorodności jest wymownym znakiem obecności Ducha Świętego we współczesnym świecie, który nie pomaga w budowaniu trwałych relacji, a raczej propaguje model współbycia tylko do momentu, gdy ludziom jest dobrze ze sobą, a kiedy pojawiają się trudności, szuka się innej wspólnoty, innych relacji.

Ukazując działanie Ducha Świętego w Kościele, teolog zawsze podkreśla, że nadrzędnym celem Jego działania jest jedność wszystkich wierzących. Nawet pisząc o działaniu Ducha Świętego w kontekście modlitwy charyzmatycznej, wskazuje, że w każdym z tych autentycznych darów dany nam został Duch Święty, a celem wszystkich charyzmatów jest budowanie jedności we wspólnocie³⁶². Celem jest taka jedność, dzięki której każdy wierzący odnajduje swoje miejsce w świecie właśnie w Ciele Chrystusa, którym jest Kościół.

Pierwszy rozdział miał za zadanie przedstawić podstawy modlitwy chrześcijańskiej. Modlitwa chrześcijańska, w odróżnieniu od modlitw obecnych w religiach Dalekiego Wschodu, zakłada zaangażowanie się osobowego Boga w relację modlitewną z osobami stworzonymi na Jego obraz. Z tego też względu w pierwszej części tego rozdziału zaprezentowany został obraz Boga wyłaniający się z nauczania Josepha Ratzingera/ Benedykta XVI. W treściach prezentowanych w tej części

³⁵⁹ *Teologiczne ugruntowanie...*, s. 731.

³⁶⁰ *Duch Święty jako Communio...*, s. 505.

³⁶¹ Tamże, s. 508.

³⁶² Tamże.

ograniczyliśmy się wyłącznie do takich cech Najwyższego, które mają podstawowy wpływ na modlitwę chrześcijańską, stawiając jej teo-logiczny fundament.

Już objawiając się Mojżeszowi w płonącym krzewie, Bóg ukazuje się jako Ten, który pragnie relacji z człowiekiem. Zapewnia Izraelitów o swojej bliskości z każdym wzywającym Jego imienia. Ukazując się jako Bóg bliski każdemu człowiekowi, równocześnie ukazuje się jako Stwórca całego wszechświata, niezwiązany kultem ograniczonym do jakiegoś konkretnego miejsca. Joseph Ratzinger wyraźnie podkreśla związanie się Boga z ludźmi i to niezależnie od tego, w jakim miejscu oni przebywają. Bóg objawiający się Mojżeszowi podaje Narodowi Wybranemu imię, którym można Go wzywać.

Łącząc teksty Starego Testamentu z pismami ewangelistów teolog wskazuje na Jezusa jako na prawdziwe i ostateczne imię Boga, w którym Stwórca staje się osiągalny dla swego stworzenia. Chrystus nie tylko umożliwił dostęp do Boga, ale też objawił w pełni, jaki jest Ojciec wszelkiego stworzenia. Ukazując prawdę o Miłującym Bogu, sprostował wszelkie błędne obrazy, które człowiek ukształtował sobie na przestrzeni wieków. Korekty wymagał zwłaszcza obraz okrutnego sędziego domagającego się krwi swego Syna. Aby ukazać, dzięki komu i w kim dochodzi do prawdziwego spotkania człowieka z Bogiem, wskazano różne obrazy Zbawiciela, mające wpływ na życie modlitewne chrześcijan. Zaproponowana została również metodologia tworzenia wyobrażeń Zbawiciela, pozwalająca dotrzeć do rzeczywistego Jezusa i niepozostawiająca człowieka wyłącznie w świecie swoich projekcji.

Istotny dla modlitwy chrześcijańskiej jest także obraz Trzeciej Osoby Trójcy Świętej. To właśnie Duch Święty, będąc osobową jednością Ojca i Syna, prowadzi każdego człowieka do zjednoczenia ze swoim Stwórcą. Paraklet nie tylko inicjuje modlitwę chrześcijańską, ale również uzupełnia jej braki. Zwłaszcza w teologii Pawłowej modlitwa jest dziełem Ducha Świętego w nas. Obecność trzeciej Osoby Trójcy w człowieku jest również gwarantem podążania drogą objawioną nam w Chrystusie. Joseph Ratzinger, wskazując na niebezpieczeństwa źle przeżywanej duchowości, pokazuje wzajemną zależność działania Parakleta od dzieła Jezusa Chrystusa i zapewnia, że przyzywanie Ducha Świętego może zintensyfikować przeżywanie relacji z Bogiem.

Kontekst modlitwy chrześcijańskiej wymusza niejako konieczność ukazania prawdy o człowieku w świetle Boga Trójjedynego. I to jest drugi paragraf pierwszego

rozdziału. Joseph Ratzinger prawdę o człowieku wywodzi z opisu stworzenia, zawartego w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju. Podkreśla wagę zaakceptowania faktu zależności człowieka od Stwórcy. Każdy człowiek jako stworzenie jest zależny od Boga, ale ta zasada pokazuje też, że każdy również jest w bezpośredniej relacji ze swoim Stwórcą. Dopiero akceptując prawdę o tym, że każdy człowiek jest upragnionym stworzeniem Boga, może on zaakceptować w pełni dar życia. Prawda o pochodzeniu człowieka wymaga również od chrześcijanina afirmacji własnej ludzkiej kondycji. Chrześcijanin wezwany jest do zgody na wynikające z niej słabości i ograniczenia. Akceptacja swej duchowo-cielesnej konstrukcji ma nie tylko uchronić przed różnego typu zaburzeniami źle pojętej ascezy, ale też zabezpieczyć przed innymi formami pogardy dla własnej cielesności. W odniesieniu każdego człowieka do Stwórcy widzimy powszechne powołanie do nawiązania z Nim osobistej, bliskiej relacji.

Aby w pełni zobrazować podstawowe źródło trudności, które mogą pojawiać się w czasie prób budowania relacji z Bogiem, została przywołana prawda o grzeszności człowieka. Grzech pierworodny w ujęciu omawianego teologa jest przede wszystkim zaburzeniem w pierwotnej relacji stworzenia ze swoim Stwórcą. Ponieważ każdy człowiek, przychodząc na ten świat, wchodzi w już zaburzone relacje ze swoimi bliskimi i z Bogiem, a źródło zaburzenia tkwi w zaburzonej grzechem relacji ze Stwórcą, oczywiste się staje, że wyzwolenie może przyjść wyłącznie od Tego, który sam pozostawał w ścisłej więzi z Ojcem. Chrystus, przychodząc na świat, proponuje każdemu człowiekowi drogę pojednania z Bogiem. Każdy człowiek w wolności może wybrać, czy chce podążać z Chrystusem drogą do zjednoczenia z Ojcem, czy nie skorzysta z takiej możliwości. Drogą, którą proponuje Zbawiciel, jest On sam. To w Zbawicielu każdy człowiek może dostąpić usynowienia, wchodząc w relację łączącą Syna z Ojcem.

Pełna prawda o człowieku nie mogłaby zostać ukazana bez wskazania na przebywanie w nim Ducha Świętego. Paraklet jest darem dla każdego chrześcijanina. Z faktu bycia obdarowanym samym Bogiem rodzi się radość prawdziwie chrześcijańska, a więc taka, której nie jest w stanie zgasić żadne cierpienie. Radość kroczenia za Jezusem jest możliwa wyłącznie jako owoc działania Ducha w człowieku. Chociaż również chrześcijanie dopiero oczekują pełni zbawienia, to jednak doświadczając w sobie działania Parakleta, mogą być pewni, że Bóg dokończy w nich skutecznie swego dzieła. Duch Święty, realizując dzieło zbawienia, prowadzi każdego

człowieka do większej jedności nie tylko z Bogiem, ale i z innymi ludźmi. Formując chrześcijan na wzór Syna Człowieczego, Duch uzdalnia ich do proegzystencji. Szczytowym osiągnięciem jedności na tym świecie jest Kościół, będący Ciałem Chrystusa, w którym jednoczy wszystkich Duch Święty.

Prezentacja powyższych treści pozwala zobaczyć, że do modlitwy rozumianej jako osobowa więź z Bogiem powołany jest każdy człowiek. W następnych rozdziałach przedstawione zostaną zasady modlitwy chrześcijańskiej i jej formy. I jedno i drugie wynikają wprost z teologii i antropologii zaprezentowanych w pierwszym rozdziale.

Rozdział 2

Teologiczne zasady modlitwy chrześcijańskiej

Po zaprezentowaniu wątków dotyczących obrazu Boga i obrazu człowieka nadszedł czas, by przyrzeć się bardziej bezpośrednio teologii modlitwy wypływającej z pism bawarskiego teologa. Wydaje się zasadne, by przed omówieniem poszczególnych form modlitwy chrześcijańskiej przeanalizować i sformułować zasady dla nich wspólne. Z tego też powodu drugi rozdział będzie poświęcony analizie zasad modlitewnych, które wynikają z teologii modlitwy autorstwa Josepha Ratzingera/Benedykta XVI.

W swoim nauczaniu bawarski teolog wskazuje na pewne punkty wyjścia wspólne dla wszystkich form modlitewnych w chrześcijaństwie. Można powiedzieć, że są one warunkiem *sine qua non* modlitwy chrześcijańskiej. Jednakże powyższego sformułowania nie należy rozumieć w tym znaczeniu, że stanowią one o jej istocie (ta została przedstawiona w Prologu). Raczej należy uznać, że są one praktycznymi wskazówkami, które wprowadzone w życie mogą w znaczący sposób pomóc w nawiązaniu kontaktu z Bogiem zgodnie z teologią i antropologią zaprezentowaną w pierwszym rozdziale dysertacji.

Jak każda relacja, tak i modlitwa posiada charakterystyczną dla siebie dynamikę. Opierając się na nauczaniu Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, można sformułować opis tej dynamiki, co powinno przełożyć się na akceptację faktu, że modlitwa jest procesem wymagającym pewnego czasu i pewnych spraw nie da się w niej przyspieszyć. Wytrwałość w trudnościach, od których nie jest wolny także proces budowania relacji z Bogiem, może doprowadzić do zaobserwowania konkretnych owoców w życiu oranta. Skoro, jak zostało to przedstawione w pierwszym rozdziale, rozwój duchowy, którego wyrazem jest modlitwa, jest ściśle powiązany z osobą Ducha

Świętego, a jego cechą szczególną jest prowadzenie do jedności, to wydaje się oczywiste, że owocem modlitwy chrześcijańskiej będzie większa otwartość w relacji z Bogiem i innymi ludźmi.

W przedmowie do książkowego wydania swoich rekolekcji pt. *Patrzeć na Chrystusa. Ćwiczenie się w wierze, nadziei, miłości* Ratzinger nazwał cnoty teologalne zasadniczymi postawami, w których „ludzka egzystencja otwiera się na Boga”³⁶³. Już samo to zdanie może naprowadzić uważnego czytelnika dorobku pastoralno-naukowego bawarskiego teologa na myśl, że może on nadawać duże znaczenie cnotom teologalnym również w kontekście modlitwy chrześcijańskiej³⁶⁴. Wstępna lektura wykazała wiele zależności pomiędzy wiarą, nadzieją i miłością a zasadami wspólnymi dla różnych form modlitwy chrześcijańskiej. Papież dostrzega związek między cnotami a poszczególnymi etapami modlitwy. Wiara wydaje się być związana z punktami wyjścia modlitwy, nadzieja z jej dynamiką, a miłość z owocami pojawiającymi się u osób starających się o budowanie swojej relacji z Bogiem. Stąd też każdy z paragrafów, poświęcony innym aspektom modlitwy, zaczyna się od omówienia wzajemnej relacji danej cnoty teologalnej z modlitwą chrześcijańską.

2.1. Punkty wyjścia

Punktem wyjścia każdej modlitwy jest cnota wiary. Wiara jest tą przestrzenią, w której możliwe staje się nawiązanie bliskiej relacji z Bogiem. Z wiarą jest również nierozłącznie związana potrzeba nawrócenia rozumianego jako zmiana myślenia o Bogu, sobie i możliwości modlitwy. Jak zostanie to przedstawione w tym paragrafie, obraz Boga i człowieka wyłaniający się z pierwszego rozdziału ma konkretne konsekwencje w życiu modlitewnym chrześcijanina.

³⁶³ *Patrzeć na Chrystusa. Ćwiczenie się...*, s. 357.

³⁶⁴ Na wzajemną relację cnót teologalnych z modlitwą wskazuje między innymi S. Urbański, stwierdzając, że modlitwy są „aktem miłości, wiary i nadziei”, zob. tenże, *Odkrywanie modlitwy*, Częstochowa 2011, s. 10.

2.1.1. Wiara a modlitwa chrześcijańska

15 października 1989 roku podczas prezentacji dokumentu Kongregacji Nauki Wiary na temat medytacji chrześcijańskiej ówczesny prefekt wskazał na fundamentalny związek modlitwy i wiary w życiu każdego chrześcijanina. Według kardynała „modlitwa bez wiary staje się ślepa, zaś wiara bez modlitwy rozpada się”³⁶⁵. Rzeczywiście modlitwa abstrahująca od wiary przekształca się w praktyki, które tylko pozornie wyglądają na pobożnościowe. Nie mając żadnego odniesienia do prawdziwego Boga, mogą być one co najwyżej jakąś formą autoterapii. Chociaż mogą być nawet skuteczną formą samouspokojenia, to brak odniesienia do Boga nie pozwala nazwać ich modlitwą chrześcijańską. Istotny jest również wpływ modlitwy na wiarę chrześcijańską. Wiara, która w istocie jest zjawiskiem relacyjnym, bez podtrzymującej tę relację modlitwy obumiera. Następne punkty dysertacji będą rozwinięciem tezy wygłoszonej przez prefekta w 1989 roku, z uwzględnieniem innych powiązań tematu wiary i modlitwy w nauczaniu bawarskiego teologa.

2.1.1.1. Wiara umożliwiająca modlitwę

„Wiara rodzi się z tego, co się słyszy” (Rz 10,17) – to krótkie zdanie z Listu św. Pawła do Rzymian wskazuje, według Josepha Ratzingera, na istotę wiary chrześcijańskiej. W odróżnieniu od filozofii, będącej wytworem ludzkiego umysłu, wiara uznaje prymat słuchania nad namysłem³⁶⁶. Wiara chrześcijańska nie odrzuca namysłu nad usłyszczanymi treściami, ale do istoty jej należy przede wszystkim pierwszeństwo słowa przed myślą. Wiary nie musimy wymyślać. Nie jest naszą ideą, lecz „przychodzi do nas z zewnątrz jako słowo”³⁶⁷. Wiara nie jest produktem intelektu, nie jest opinią, którą można w każdej chwili zmienić, lecz jest pewnego rodzaju wezwaniem do odpowiedzi – „istotna dla niej jest owa podwójna struktura: Wierzysz? –

³⁶⁵ *Medytacja chrześcijańska. Prezentacja pisma Kongregacji Nauki wiary o wybranych aspektach medytacji chrześcijańskiej*, JROO IV, s. 757.

³⁶⁶ *O kwestii historyczności dogmatów*, JROO IX/1, s. 533-534.

³⁶⁷ *Co to znaczy „wierzyć”?*, JROO IX/2, s. 884.

Wierzę, przyjścia z zewnątrz i odpowiedzi”³⁶⁸. Właśnie podkreślanie trwałości wiary wydaje się charakterystyczne dla teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI.

Przekonanie o niezmienności treści wiary wynika z prawdy o jej źródle. Już jako papież w jednej ze śródownych katechez Benedykt XVI podkreślał, że „wiara nie jest przede wszystkim dziełem ludzkim, lecz bezinteresownym darem Boga”³⁶⁹. Dar ten ma trwałą podstawę w wierności Pana. Jak stwierdza papież w tej samej katechezie „[wiara] zakorzenia się w Jego wierności”³⁷⁰. Wierność ta jest nieustannie odkrywana przez człowieka w czasie całej historii zbawienia, będącej zapisem wydarzeń, w których Bóg ciągle na nowo potwierdza swoją wierność mimo powtarzających się niewierności człowieka. Wierność Boga widzimy nie tylko na kartach Pisma Świętego, ale również w naszej osobistej historii zbawienia. Znakiem wierności Boga jest obecność Ducha Świętego, który uobecnia i ożywia „tak” Boga w swoim Synu i wzbudza w sercach wiernych pragnienie przebywania na zawsze w miłości Ojca. Z tej wiernej miłości nie będzie wyłączona żadna osoba³⁷¹.

Każdy człowiek na swój sposób poszukuje daru miłości. Każdy potrzebuje pewności bycia kochanym i niejednokrotnie doświadcza, że jest kochany zbyt mało. Wierzyć, według Ratzingera, „nie oznacza ostatecznie nic innego, jak przyznać, że mamy taki deficyt; oznacza: otworzyć dłoń i dać się obdarować”³⁷². Aby wierzyć, trzeba przewyciężyć w sobie iluzję samowystarczalności, która podpowiada człowiekowi, że nikogo nie potrzebuje. Wiara nie sprowadza się do zestawu twierdzeń, które należy wyznawać. Jest raczej odpowiedzią dawaną Bogu, w której powierzamy całe nasze życie Temu, który jest Trójjedyną miłością³⁷³. To zawierzenie Bogu jest aktualizowane tylko wówczas, gdy podtrzymujemy wiarę wszystkimi siłami naszej egzystencji. Wiara nie jest aktem wyłącznie rozumu lub wyłącznie woli lub też nie ogranicza się do uczuć – jest aktem całej osoby w jej jedności³⁷⁴.

Wiara jest odpowiedzią poszczególnych wierzących, jak i całego Kościoła, na inicjatywę Boga. Odpowiedź na samoobjawienie się Boga znajduje swój wyraz między

³⁶⁸ *O kwestii historyczności...*, s. 533-534.

³⁶⁹ *Bóg pociesza...*, s. 226.

³⁷⁰ Tamże.

³⁷¹ Tamże, s. 226-227.

³⁷² *O sensie bycia chrześcijaninem*, JROO IV, s. 344.

³⁷³ *Co jest konstytutywne dla wiary chrześcijańskiej dzisiaj?*, JROO IX/1, s. 58.

³⁷⁴ *Co to znaczy „wierzyć”?*, s. 881.

innymi w modlitwie. Przyjęcie wiary jest tak na prawdę zaakceptowaniem Bożej inicjatywy w historii zbawienia. Zgoda na Boże działanie w życiu wierzących znalazła swój wyraz w zakończeniu modlitwy indywidualnej i wspólnotowej słowem „amen”³⁷⁵. Wskazując na to, że zarówno słowo „amen”, jak i słowo „wierzyć”, ma w języku hebrajskim ten sam źródłosłów, autor *Wprowadzenia do chrześcijaństwa* podkreśla, że to słowo kończące modlitwę powtarza na swój sposób to, co znaczy wyraz „wierzę”³⁷⁶. Zarówno „amen”, jak i „wierzę” oznaczają oparcie się na czymś pewnym, stabilnym. Oparcie się tak naprawdę na Tym, któremu można się całkowicie i bez zastrzeżeń powierzyć.

2.1.1.2. Modlitwa podtrzymująca wiarę

W poprzednim punkcie wspomniano, że dla bawarskiego teologa ważna jest wizja wiary potrzebującej nieustannego podtrzymywania przez wszystkie siły człowieka. Może powstać pytanie – skoro „wiera jest fundamentalnym aktem egzystencji chrześcijańskiej”³⁷⁷, to czemu wymaga wysiłku od wierzącego? Czemu nie jest czymś łatwym dla chrześcijanina? Odpowiadając na to pytanie, trzeba uwzględnić treść pierwszego rozdziału niniejszej dysertacji, zwłaszcza paragraf dotyczący grzechu i odkupienia. Joseph Ratzinger wskazuje na jeszcze jeden aspekt trudności przeżywania wiary. W swoim tekście *Sila wiary a wątpliwość wiary* prefekt stwierdza, że w każdym człowieku istnieją „dwie siły ciężenia”³⁷⁸. Z jednej strony oddziałuje na człowieka przyciąganie do tego, co dotykalne, uchwytnie i dowiedzione materialnie. Z drugiej strony dążenie do tego, co przekracza świat materialny, dążenie ku Temu, od którego pochodzi cały stworzony świat.

W czasie rekolekcji wygłoszonych w 1986 roku dla księży ruchu *Communione e Liberazione* Joseph Ratzinger przedstawił tezę, według której wiara jest obecna nie tylko w nurcie tego drugiego ciężenia – ku Bogu, ale jest powszechnym doświadczeniem życia codziennego, które odpowiada pierwszej sile ciężenia³⁷⁹.

³⁷⁵ *Bóg pociesza...*, s. 227.

³⁷⁶ *Wprowadzenie do chrześcijaństwa...*, s. 75.

³⁷⁷ *Patrzeć na Chrystusa. Ćwiczenie się...*, s. 359.

³⁷⁸ *Sila wiary a wątpliwości wiary*, JROO IX/1, s. 93.

³⁷⁹ *Patrzeć na Chrystusa. Ćwiczenie się...*, s. 359-380.

Odwołując się do doświadczenia codziennego życia, kardynał stwierdza, że dla większości ludzi korzystanie ze zdobyczy nauki opiera się na pewnego rodzaju wierze. Mało kto zna podstawy naukowe inżynierii budownictwa, elektroniki lub medycyny, a przecież korzystamy wszyscy z owoców pracy przedstawicieli tych dyscyplin naukowych. Przedstawiając taką specyficzną wiarę w życiu codziennym, Joseph Ratzinger wskazuje na trzy elementy, które do niej należą. Po pierwsze, taka wiara zakłada istnienie osób mających wiedzę w danej dyscyplinie. Do istnienia wykwalifikowanych i wiarygodnych osób dochodzi drugi element – zaufanie osób niebędących ekspertami. Po trzecie, konieczna jest weryfikacja w codziennym doświadczeniu³⁸⁰. Taki rodzaj wiary jest według kardynała zjawiskiem powszechnym i może być punktem wyjścia w rozumowaniu akceptującym wiarę nadprzyrodzoną, gdyż w wierze chrześcijańskiej również możemy wyróżnić te trzy wspomniane elementy. Ekspertami są ludzie mający bliską relację z Bogiem, środowiskiem osób ufających jest Kościół, a codzienne doświadczenie pokazuje, że z czasem wzrasta oczywistość wiary potwierdzonej udanym życiem osoby doświadczającej zbawienia³⁸¹.

Pomimo przytoczonych argumentów ułatwiających przyjęcie wiary, wiele osób nie podejmuje nawet prób wejścia na tę drogę. Nawiązując do wielkiego konwertyty, kard. Newmana, prefekt Kongregacji Nauki Wiary stwierdza, że wiele osób przyjmuje postawę sędziego wobec Boga. Chcą, by dowody przemawiające za faktycznością objawienia zostały przedstawione pod ich osąd. Nie dostrzegają, że sami są w pozycji potrzebujących, a nie sędziów³⁸². Poznanie przez wiarę nie jest jednak myślową konstrukcją, lecz „doświadczeniem dotknięcia”³⁸³. Wiara jest wydarzeniem relacyjnym. Jest pozytywną odpowiedzią daną Bogu objawiającemu się w Chrystusie³⁸⁴. Jak o każdą relację, tak i o wiarę należy dbać, żeby mogła się ona rozwijać.

Jeszcze jako pasterz diecezji monachijskiej w liście pasterskim na Wielki Post 1979 roku Joseph Ratzinger stwierdził, że człowiek, który się nie modli, „nie może na dłuższą metę także trwać przy wierze w Boga”³⁸⁵. Modlitwa jest jednym z kluczowych sposobów podtrzymywania wiary i jak już wspomniano, „wiara bez modlitwy rozpada

³⁸⁰ Tamże, s. 360-361.

³⁸¹ Tamże, s. 373-379.

³⁸² Tamże, s. 366.

³⁸³ *Wiara jako poznanie i jako praktyka...*, s. 44.

³⁸⁴ *Sila wiary...*, s. 94.

³⁸⁵ *Myśli o modlitwie. List pasterski na Wielki Post 1979 roku*, JROO IV, s. 747.

się”³⁸⁶. Modlitwa jest istotna na każdym etapie drogi wiary, którą podąża chrześcijanin. Już jako papież w jednej z katechez o modlitwie podkreślał, że „nasze życie wiary kształtuje się na modlitwie, gdy stajemy przed Bogiem, który objawił się w Jezusie Chrystusie”³⁸⁷. Po pierwszym dotknięciu przez Boga i naszej pozytywnej odpowiedzi musimy „modlić się o to, aby wiara wzrastała”³⁸⁸.

To, iż wiara potrzebuje modlitwy, jest znakiem tego, że nie jest ona ludzkim dziełem. Nie jest możliwe po prostu postanowić, że od teraz będę wierzył. Ani nie potrafię „wytworzyć” wiary, ani jej wzrost nie zależy wyłącznie ode mnie³⁸⁹. Wiara jest możliwa tylko z tego powodu, że wewnętrzne ukierunkowanie na Boga jest w każdym człowieku od momentu stworzenia. Ta wewnętrzna dynamika nie gwarantuje jednak spotkania i utrzymania więzi z Bogiem. Joseph Ratzinger potencjalność wiary nazywa „wątlą płomieniem możliwości wiary”³⁹⁰. Ostrzega, że ten płomień można w łatwy sposób zgasić. Nierozumne wystawianie go na prądy intelektualne zagrażające wierze może sprawić wielkie trudności w pielęgnowaniu relacji z Bogiem. Bawarski teolog jest świadomy, że w tym życiu nie mamy szans na uniknięcie spotkania z siłami przeciwnymi wierze. Nawet nie chodzi mu o to, by zamykać się na oddziaływania współczesnych prądów intelektualnych. Tym bardziej ważne jest poszukiwanie wszystkiego, co moją relację z Bogiem może wzmocnić. Jednym z koniecznych środków troski o wiarę jest modlitwa. Jak podkreśla nasz teolog: „Gdy modłę się o wiarę, zwracam się do Boga, wychylam się ku Niemu i przyciągam Go do siebie. Dlatego modlitwa o wiarę jest podstawowym warunkiem jej istnienia”³⁹¹.

2.1.2. Nawrócenie inicjujące modlitwę

Wiara zakłada zmianę całej postawy człowieka. Człowiek wierzący uznaje, iż poddanie się wyłącznie temu „ciężeniu”, które kieruje naszą uwagę wyłącznie na świat

³⁸⁶ *Medytacja chrześcijańska. Prezentacja...*, s. 757.

³⁸⁷ *Modlitwa jest wpisana...*, s. 15-16.

³⁸⁸ *Siła wiary...*, s. 93.

³⁸⁹ Tamże.

³⁹⁰ Tamże, s. 94.

³⁹¹ Tamże, s. 94-95.

stworzony, powoduje, że traci on coś z tego, co istotne. Przeciwnie, chrześcijanin nie uznaje za jedynie realne tego, co może poddać eksperymentowi, tego, co dostępne jest dla jego zmysłów, ale przyjmuje, że podstawa jego bytu jest poza światem materialnym. Jest to zasadniczy wybór postawy wobec całego świata. Taką zmianę postawy Biblia nazywa „nawróceniem”.

W czasie wykładu wygłoszonego na Trzecim Sympozjum Ekumenicznym w Regensburgu Joseph Ratzinger kilkakrotnie zrównał chrześcijańską wiarę z nawróceniem³⁹². Najdobitniej to zrównanie wybrzmiało w słowach: „chrześcijańska *metanoia* jest rzeczowo tożsama z *pistis*”³⁹³. Również w innych miejscach swego wystąpienia zaznacza, że nawrócenie jest podstawowym aktem chrześcijańskim równoznacznym z wiarą³⁹⁴.

Odwołując się do greki klasycznej i hellenistycznej, bawarski teolog przytacza dwa słowa oznaczające nawrócenie – *μετάνοια* oraz *ἐπιστροφή*. Zwraca równocześnie uwagę na znaczącą różnicę pola semantycznego tych słów w grece klasycznej i grece biblijnej. Dla Greków *μετάνοια* oznaczała zmianę myślenia, żal i skruchę tylko w odniesieniu do konkretnych obszarów życia i nigdy nie przekładała się na zasadniczą przemianę życia. Z kolei słowo *ἐπιστροφή* oznaczało wprowadzić całociowy ruch nawrócenia, ale ruch prowadzący od rozproszenia w tym, co zewnętrzne, do skupienia się na swoim wnętrzu³⁹⁵.

Podobne do greckiego ograniczone postrzeganie nawrócenia dostrzega Joseph Ratzinger u współczesnych chrześcijan. Za Dietrichem von Hildebrandem stwierdza, że w życiu wielu współczesnych wyznawców Chrystusa możemy dostrzec ograniczoną gotowość do zakwestionowania całego siebie. Wielu chrześcijan pozostawia całe obszary swego życia, w których nie zamierzają zmieniać się, poddając się światłu Ewangelii. Nierzadko ograniczają działanie łaski właśnie w tych sferach, które najbardziej potrzebują zmiany. Takie ograniczanie nawrócenia jest przyczyną kryzysu chrześcijaństwa³⁹⁶.

Chrześcijańskie nawrócenie zakłada zmianę myślenia prowadzącą do radykalnej zmiany swego życia i skierowanie się ku Bogu, a nie wyłącznie wewnętrzne skupienie

³⁹² *Wiara jako nawrócenie...*, s. 66-78.

³⁹³ Tamże, s. 74.

³⁹⁴ Tamże, s. 71.

³⁹⁵ Tamże, s. 69-71.

³⁹⁶ Tamże, s. 72-73.

na sobie. W prawidłowym rozumieniu chrześcijańskiego nawrócenia ważne jest ujęcie *metanoi* jako procesu. Nawrócenie nie jest jednorazowym wydarzeniem. W nawróceniu „chodzi o znacznie więcej niż o jednorazowy lub powtarzalny akt myślenia, odczuwania czy pragnienia”³⁹⁷. Nawrócenie jest procesem obejmującym całość życia chrześcijańskiego. W życiu modlitewnym wydaje się konieczne nawrócenie w dwóch aspektach – autentycznego prymatu Boga i zmiany przekonań dotyczących modlitwy, utrudniających nawiązanie relacji ze Stwórcą.

2.1.2.1. Fundamentalna zmiana myślenia o modlitwie

W kontekście modlitwy nawrócenia wymaga światopogląd wykluczający możliwość modlitwy. Pisząc o fenomenie modlitwy, należy postawić sobie pytanie: czy modlitwa w ogóle jest możliwa? Odpowiedź na to pytanie może być szczególnie ważna w chwilach pokus przeciwko modlitwie, gdy wydaje się, że nie tylko nie ma ona żadnego sensu, ale w ogóle nie jest możliwa.

Pytanie o możliwość modlitwy stawiamy sobie zwłaszcza w momentach, gdy pojawiają się trudności w życiu modlitewnym. O takich trudnościach bawarski teolog nauczał wielokrotnie. W swoim liście pasterskim na Wielki Post 1979 roku biskup wskazywał, że jednym ze źródeł nieumiejętności dostrzeżenia Boga we współczesnym świecie jest zabieganie i znaczna ilość trosk zaprzatających współczesnego człowieka³⁹⁸. Lecz, jak napisał kilka lat przed opublikowaniem listu, zamiast uznać, że potrzebujemy pomocy w nauczaniu się prawidłowego rozmawiania z Bogiem, człowiek tworzy „ideologiczną nadbudowę, która powinna usprawiedliwiać naszą faktyczną niezdolność, nasze nieradzenie sobie z modlitwą”³⁹⁹. Łatwiej stworzyć teorię, że modlitwa nie ma żadnego sensu i tak naprawdę nie ma możliwości nauczania się prowadzenia dialogu z Bogiem, niż przyznać, że to my sami po prostu nie potrafimy się modlić⁴⁰⁰.

W swoim artykule *Teologiczne ugruntowanie modlitwy i liturgii* Joseph Ratzinger wskazał na trzy ujęcia kwestii możliwości modlitwy, występujące w różnych

³⁹⁷ Tamże, s. 66.

³⁹⁸ *Myśli o modlitwie...*, s. 746.

³⁹⁹ *Modlitwa w naszych czasach*, JROO IV, s. 737.

⁴⁰⁰ Tamże.

wariantach i połączeniach, które pozornie sprzeciwiają się jej racjonalności⁴⁰¹. Jako pierwszy powód wskazał odrzucenie myślenia metafizycznego. Według bawarskiego teologa taka postawa odpowiada głównemu nurtowi współczesnej duchowości. Karl Jaspers odrzuceniu metafizycznego myślenia nadał formę religijną. Ten nurt myślenia prowadzi do stwierdzenia, że sens modlitwy nie zależy od tego, czy Bóg rzeczywiście istnieje i czy objawił się człowiekowi. Drugim sposobem myślenia o modlitwie prowadzącym do zanegowania modlitwy chrześcijańskiej jest przyjęcie obrazu świata, w którym nie ma miejsca na wolną wolę. Świat jest przedstawiany jako system „zdeteminowany przez racjonalną strukturę przyczynowości”⁴⁰². Każda interwencja Boga w świecie jest sprzeczna z tym systemem. Co więcej, jak wskazuje autor artykułu, konsekwencją takiego myślenia jest nie tylko zanegowanie możliwości aktywnego bycia Boga w świecie, ale też zanegowanie wolnej woli człowieka, a co za tym idzie, również jego osobowości. Widać tu, że pytanie o modlitwę rozstrzyga, jaki obraz świata uznajemy za prawdziwy – czy jako powstały z przypadku i konieczności, czy też u źródeł istnienia znajdujemy miłość i wolność⁴⁰³. Trzecim zarzutem wobec racjonalności modlitwy jest przyjęcie arystotelesowskiego założenia, uznającego niemożność wzajemnej relacji pomiędzy czasem i wiecznością⁴⁰⁴. Według Ratzingera przyjęcie takiego założenia sprowadza się do stwierdzenia, że Bóg nie ma żadnej władzy w świecie. Jest to powrót do idei *Deus otiosus* charakterystycznej dla rozdźwięku pomiędzy filozofią i religią antyku.

Powyższe wywody wskazują na wpływ różnych prądów myślowych na możliwość uznania modlitwy chrześcijańskiej za realną. Nie negują one praktyk modlitewnych w ogóle. Chociaż wychodzą z różnych przesłanek, to sprowadzają się do obrazu Boga, który nie ma możliwości wejścia w interakcję z człowiekiem. Paradoksalnie, taki obraz Boga nie zamyka człowieka na różnorodne praktyki modlitewne. W swoim artykule bawarski teolog wskazuje na dwa główne nurty takiej modlitwy – transcendowanie i drogę religii azjatyckich⁴⁰⁵. Już Arystoteles, negując możliwość interakcji pomiędzy wiecznością i czasem, wskazywał na potrzebę modlitwy

⁴⁰¹ *Teologiczne ugruntowanie...*, s. 722-725.

⁴⁰² Tamże, s. 723.

⁴⁰³ Tamże.

⁴⁰⁴ Tamże, s. 723-725.

⁴⁰⁵ Tamże, s. 725-727.

rozumianej jako „kultywowanie większego dobra w nas”⁴⁰⁶. Za tą koncepcją poszli współcześni teologowie mówiący o potrzebie transcendowania. W tej koncepcji realizacja pragnienia przekraczania siebie ma być współczesną formą modlitwy. Jak celnie wskazuje Benedykt XVI, taka religijność nie może dać żadnego oparcia. Koncepcja postrzegania modlitwy jako *relatio pura* bez elementu obiektywizującego jest mało wiarygodna, ponieważ, jak zauważa w swoim artykule, „relacja bez wzajemności jest nieważna”⁴⁰⁷. Polemizując z takim stanowiskiem przytacza tezy ojca Anzelma Hertza OP, który zaprezentował pogląd, że w toku ewolucji religii wierzący odchodzi od prymitywnych – jego zdaniem – form modlitwy właśnie w stronę transcendowania siebie. Joseph Ratzinger przytacza zdanie Nikolausa Lobkowicza jako argument za odrzuceniem wyżej wymienionego poglądu. W swojej polemice podjętej na łamach *Süddeutsche Zeitung* politolog stwierdza, że o transcendowaniu najczęściej mówią ci, którzy nie chcą „naiwnie, jak i konkretnie mówić o Bogu”⁴⁰⁸.

Skoro taka forma modlitwy jako niedająca żadnego oparcia wydaje się mało przekonująca, na jej tle droga religii azjatyckich wydaje się logicznie konsekwentna i znacząca. Droga wycofania się z istnienia w nicość, którą proponują religie azjatyckie, wydaje się pociągająca zwłaszcza tam, gdzie człowiekowi wydaje się, że z własnych bolesnych doświadczeń jedyną drogą ku wolności jest wycofanie się „za to wszystko, co stanowi dla nas istnienie”⁴⁰⁹. Bawarski teolog przyznaje, że zarówno chrześcijaństwo, jak i religie Orientu mogą czerpać od siebie to, co istotne, ale stwierdza równocześnie, że są to drogi zupełnie odmienne⁴¹⁰.

Aby modlitwa miała być rzeczywiście chrześcijańską, należałoby zmienić sposób myślenia wynikający z powyżej przedstawionych koncepcji. Dla Josepha Ratzingera/

Benedykta XVI oczywiste jest, że istotą modlitwy chrześcijańskiej jest relacja między osobami⁴¹¹. Jak zaznacza w cytowanym artykule, specyfiką chrześcijaństwa jest wiara w Boga, który mówi i do którego człowiek również może się zwrócić w modlitwie.

⁴⁰⁶ Tamże, s. 725.

⁴⁰⁷ Tamże, s. 726.

⁴⁰⁸ N. Lobkowicz, A. Hertz, *Am Ende aller Religion? Ein Streitgespräch*, Zürich 1976, s. 34 – cyt. za: *Teologiczne ugruntowanie...*, s. 717-718.

⁴⁰⁹ *Teologiczne ugruntowanie...*, s. 726.

⁴¹⁰ Tamże, s. 726-727.

⁴¹¹ Tamże, s. 727.

Modlitwa nie jest sprawą marginalną dla obrazu Boga, lecz wyeliminowanie jej jako „obustronnego realnego dialogu” równoznaczne jest z odrzuceniem całego Pisma Świętego⁴¹². Chrześcijanie poszerzyli obraz Boga reprezentowany przez filozofów klasycznych o cechy przypisywane Mu przez religie. A więc Najwyższa istota, będąca źródłem wszelkiego bytu, jest równocześnie bytem relacyjnym⁴¹³. Taka synteza nie jest wyłącznie owocem namysłu filozoficznego, lecz jest właśnie wiarą – a więc odpowiedzią na samoobjawiającego się Boga, który pokazuje, że wewnątrz jest w Nim relacja. Według Ratzingera to z faktu, że w Bogu jest mowa, wynika możliwość mówienia do Niego. Formułuje taką tezę: „logos w Bogu jest ontologiczną przyczyną modlitwy”⁴¹⁴. Komentując pierwszy werset Ewangelii Janowej, profesor tłumaczy go w ten sposób: „Na początku było Słowo, a Słowo było ku Bogu” (J 1,1) – z zaznaczeniem, że greckie *πρός* należy przetłumaczyć właśnie w taki sposób, który jest bardziej dokładny niż „u Boga”⁴¹⁵. Słowo *πρός* wyraża w tej sytuacji fakt bycia w relacji, która jest w Bogu, a skoro jest już w Bogu relacja, to udział w niej nie sprzeciwia się istocie Boga⁴¹⁶. Dostęp ludzi do tej wewnętrznej mowy Boga dokonał się wskutek wcielenia Logosu. Według bawarskiego teologa „człowiek może się włączyć w mówienie Boga w sobie samym, ponieważ Bóg najpierw włączył się w ludzką mowę”⁴¹⁷. Wcielenie Drugiej Osoby Trójcy Świętej jest „pośrednictwem wieczności do czasu i czasu do wieczności”⁴¹⁸. Rozwiązany w ten sposób został stawiany przez Arystotelesa problem nieprzystawalności wieczności i czasu. Poprzez włączenie człowieczeństwa Jezusa w bóstwo w sposób nierozdzielony i niezmieszany ludzka mowa staje się częścią mowy Boga. Dla chrześcijanina udział w człowieczeństwie Chrystusa staje się możliwy dzięki Duchowi Świętemu. Włączając się w Jego człowieczeństwo, automatycznie nasza modlitwa staje się uczestnictwem w mowie Boga, a więc modlitwa chrześcijańska staje się rzeczywiście wymianą pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Przestrzenią tego zapośredniczonego przez Ducha utożsamienia się z Chrystusem jest Kościół. Przez utożsamienie się z Synem Bożym człowiek

⁴¹² Tamże, s. 720-721.

⁴¹³ Tamże, s. 721.

⁴¹⁴ Tamże, s. 727.

⁴¹⁵ Tamże.

⁴¹⁶ Tamże.

⁴¹⁷ Tamże, s. 728.

⁴¹⁸ Tamże.

odkrywa swoją własną tożsamość w Chrystusie⁴¹⁹. Teraz możemy dostrzec, jak ważny w kontekście modlitwy chrześcijańskiej był obraz Boga przedstawiany przez Ratzingera i zreferowany w pierwszym paragrafie poprzedniego rozdziału dysertacji. Z samoobjawienia się Boga wynika wprost możliwość i sensowność modlitwy chrześcijańskiej.

2.1.2.2. „Przewrót kopernikański” na modlitwie

Zmiana myślenia o modlitwie umożliwia ją w ogóle, ale dopiero uznanie prymatu Boga sprawia, że taka modlitwa staje się modlitwą chrześcijańską. Według prof. Jerzego Szymika temat prymatu Boga „to bez wątpienia środek ciężkości *theologiae benedictae*”⁴²⁰. Jak zauważa śląski teolog, „kwestii prymatu Boga J. Ratzinger/Benedykt XVI poświęca nie tylko najważniejsze artykuły, ale również istotne fragmenty swoich dwóch bodaj najpoczytniejszych książek: *Wprowadzenia w chrześcijaństwo* i *Jezusa z Nazaretu*”⁴²¹. Do tego tematu powrócił również jako papież senior w *Liście o przyczynach kryzysu Kościoła*, w którym jako główne źródło obecnych problemów wskazał odejście od Boga⁴²². W powrocie do Boga widzi najważniejsze zadanie dla Kościoła obecnych czasów: „Nadrzędnym zadaniem, które musi wynikać z moralnych wstrząsów naszych czasów, jest to, byśmy ponownie zaczęli żyć z Bogiem i ku Bogu. Nade wszystko my sami musimy nauczyć się ponownie uznawać Boga za fundament naszego życia, a nie zostawiać Go na boku jako rodzaj nierealnego wyrażenia”⁴²³.

W kontekście naszych badań powstaje pytanie: czy bawarski teolog dopuszcza myśl, że człowiek modlący się może nie mieć Boga w centrum swego życia? W kazaniach adwentowych, interpretując przypowieść o winnicy Pańskiej (Mt 20,1-16), wskazał na postawę chrześcijan zazdrosnych o „duchowe bezrobocie” osób

⁴¹⁹ Tamże.

⁴²⁰ TB I, s. 162.

⁴²¹ TB I, s. 166-167.

⁴²² *List o przyczynach kryzysu Kościoła*, Kraków 2019. Szczególnie trzeci rozdział dokumentu wskazuje na jedyne źródło zażegnania problemów w przywróceniu należnego miejsca w życiu kościoła Bogu, s. 31-46.

⁴²³ Tamże, s. 36.

niewierzących⁴²⁴. Tacy chrześcijanie zakładają, że brak modlitwy i wiary „jest przyjemniejszy niż duchowa praca”⁴²⁵. Podejście takie jest charakterystyczne dla kogoś, kto postrzega wymogi chrześcijańskiego życia wyłącznie jako trud. W życiu wiary takich osób nie doszło jeszcze do „przewrotu kopernikańskiego”⁴²⁶. Nawiązując do przełomu w postrzeganiu świata, do jakiego doszło w XVI wieku, bawarski teolog zauważa, że tak jak ludzie współcześni Kopernikowi uznawali Ziemię za centrum kosmosu, tak też wiele osób uznaje swoje „ja” za „punkt centralny”, wokół którego „powinno się kręcić wszystko – cały świat i ludzie”⁴²⁷. Uznanie, że to Bóg jest w centrum, nie tylko kształtuje właściwe relacje z innymi ludźmi, ale również zmienia sposób przeżywania modlitwy.

Człowiek uznający prymat Boga, szczególnie w przestrzeni modlitwy, stopniowo dochodzi do wniosków, że w modlitwie chodzi bardziej o Boga niż o zaspokajanie naszych potrzeb i przedstawianie prośb. Modlący się odrywa się od własnych potrzeb i niejako „wychodzi poza siebie”, stawiając Boga w centrum swojej modlitwy. Takie „wychodzenie poza siebie” nazywa Benedykt XVI istotą modlitwy chrześcijańskiej⁴²⁸. To „wychodzenie poza siebie” nie jest jednakże ucieczką od swojej cielesności. Uznanie prymatu Boga nie jest tożsame z błędną spirytualizacją. W tym miejscu trzeba odnieść się do prawdy o cielesności człowieka. Prawda ta ma duże znaczenie w kontekście podjętego tematu.

2.1.3. Zasada cielesności na modlitwie

Jak już zostało pokazane w pierwszym rozdziale dysertacji, Joseph Ratzinger zwraca uwagę na potrzebę zaakceptowania prawdy o stworzeniu. Chrześcijanin

⁴²⁴ *O sensie bycia...*, s. 333.

⁴²⁵ Tamże.

⁴²⁶ Chociaż oryginalne zdanie „Wir müssen durch den Glauben alle eine Art von kopernikanischer Wende erlernen” (*Auf Christus schauen*, JRGS IV, s. 483) zostało przetłumaczone jako „Przez wiarę wszyscy musimy się nauczyć pewnego rodzaju kopernikańskiego przełomu” (*Patrząc na Chrystusa. Ćwiczenie się...*, s. 429), to jednak zgodnie z powszechnie przyjętym nazewnictwem, używam zwrotu „przewrót kopernikański”, a nie „kopernikański przełom”. Takie tłumaczenie wydaje się bardziej pasować do słownictwa przyjętego w Polsce, zob. M. Iłowiecki, *Dzieje nauki polskiej*, Warszawa 1981, s. 43.

⁴²⁷ *O sensie bycia...*, s. 342.

⁴²⁸ *Modlitwa jest wpisana...*, s. 14-15.

pragnący pogłębić swoje życie modlitewne nie może uciekać w fałszywą spirytualizację życia. W jednym z przemówień przygotowanych dla kard. Josepha Fringsa w czasie Soboru Watykańskiego II młody peritus krytycznie odniósł się do błędnego platonizmu i podkreślał, że chrześcijaństwo zwraca uwagę na całego człowieka, a nie tylko na rzeczy duchowe⁴²⁹. Jeszcze wyraźniej wskazał na jedność psychofizyczną człowieka w swoim sztandarowym dziele *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w którym odnosząc się do ogólnoludzkiego doświadczenia, wskazywał, że „wszystkimi fibrami naszej egzystencji stwierdzamy cielesność człowieka” oraz „zdolni jesteśmy zrozumieć jego ducha jako wcielonego, jako *będącego* ciałem, nie zaś *posiadającego* ciało”⁴³⁰. W innym miejscu swojej książki mówi wręcz o zasadzie cielesności, której podlega człowiek⁴³¹. Do tematu jedności psychofizycznej wracał również w latach późniejszych.

Chrześcijanin, poszukujący w teologii wielkiego Bawarczyka sposobów pogłębienia swojej relacji z Bogiem, może postawić pytanie: Jak więc ma wyglądać taka relacja z Bogiem, która uwzględnia fizyczny aspekt naszego życia? Wśród wielu odpowiedzi, które możemy znaleźć w dziełach Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, uwagę można skierować na czterogodzinny wykład wygłoszony w ramach Tygodni uniwersyteckich w Salzburgu w 1965 roku. W czasie swego przemówienia młody profesor podkreślił, że „relacja z Bogiem – jeśli ma być ludzką relacją z Nim – powinna być taka, jaki jest sam człowiek: cielesna, wspólnotowa, historyczna. Albo w ogóle jej nie ma”⁴³². Ta pozornie ostro postawiona teza, przemyślana i zaakceptowana przez każdego oranta, może stanowić zabezpieczenie przed popadnięciem w niebezpieczeństwa fałszywej spirytualizacji życia modlitewnego.

Chociaż do tematu fizyczności modlitwy bawarski teolog wracał nieraz i przedstawiał problem pod różnym kątem, to w rozdziale poświęconym zasadom wspólnym dla różnych modlitw należy naświetlić szczególnie dwa aspekty. Po pierwsze należy odpowiedzieć na pytanie, jaki wpływ na modlitwę ma otoczenie i postawa ciała. Po drugie, jakie przełożenie na modlitwę ma fakt, że człowiek ze swoją cielesnością funkcjonuje w relacjach z innymi ludźmi.

⁴²⁹ *Prawdziwy „postęp” – wzrost wiary, nadziei i miłości* [Szkic przemówienia na 110. Kongregacji Generalnej, 27.10.1964 na temat schematu XIII], JROO VII/1, s. 241.

⁴³⁰ *Wprowadzenie do chrześcijaństwa...*, s. 225.

⁴³¹ Tamże, s. 199.

⁴³² *Sakramentalne podstawy egzystencji chrześcijańskiej*, JROO XI, s. 199.

2.1.3.1. Ciało wyrażające się w modlitwie

Człowiek jako byt zanurzony w świecie fizycznym jest otwarty na konsekwencje przebywania w takim lub innym miejscu. Na modlitwę mają wpływ emocje, jakie przeżywa w danym momencie osoba modląca się, a te mogą być reakcją na miejsce, w którym przebywa⁴³³. Skoro w swoim nauczaniu biskupim i papieskim wielokrotnie wzywał do modlitwy w każdej życiowej sytuacji, a więc również w każdym miejscu, w którym człowiek przebywa – powstaje pytanie, czy miejsce modlitwy nie ma żadnego znaczenia dla samego procesu budowania relacji z Bogiem?

W medytacji o osobie Jezusa Chrystusa papież, odwołując się do teologii rabinackiej, stwierdza, że cały wszechświat został stworzony po to, by był miejscem, w którym człowiek może wejść w przymierze ze swoim Bogiem; miejscem, w którym może odpowiedzieć na Bożą miłość⁴³⁴. Takie postrzeganie kosmosu bawarski teolog wyraził już wcześniej w swoim najbardziej znanym dziele poświęconym zagadnieniu liturgii, podkreślając, że z analizy tekstów Starego Testamentu wynika bliski związek dzieła stworzenia i historii budowania relacji Boga z człowiekiem. Odwołując się do prawodawstwa kultowego z Księgi Wyjścia, zauważa, że struktura tekstu wskazuje na to, że dzieło stworzenia zostaje zakończone w pełni dopiero w momencie, gdy Mojżesz ukończył Namiot Spotkania i Chwała Pańska nappełniła przybytek. W tym samym akapicie swojej książki autor zwraca uwagę na to, że czasownik *barà* używany jest w Starym Testamencie wyłącznie na określenie dwóch czynności Boga. Po pierwsze, oznacza proces stwarzania świata przez oddzielanie pierwiastków, co powoduje przekształcanie chaosu w kosmos. Po drugie, tworzenie historii Boga z ludźmi, a więc tworzenie przymierza, bez którego stworzony świat nie zrealizowałby zawartej w sobie potencjalności⁴³⁵. Na podstawie przytoczonych fragmentów możemy wywnioskować, że dla teologa nawiązanie relacji osobowej z Bogiem jest zwieńczeniem dzieła stworzenia całego świata.

Chociaż, jak zauważa autor *Jezusa z Nazaretu*, „język stworzenia [...] budzi w człowieku przecucie Stwórcy”⁴³⁶, to jednak w wyniku przekształceń, jakim uległa nasza cywilizacja, język ten staje się ledwie słyszalny dla współczesnego człowieka. Ta

⁴³³ Zarys zagadnienia przedstawiony został w 1.1.1.2.

⁴³⁴ *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu...*, s. 437.

⁴³⁵ *Duch liturgii. Wprowadzenie*, JROO XI, s. 35-36.

⁴³⁶ *Jezus z Nazaretu. Prolog...*, s. 99.

utrata wrażliwości na „język stworzenia” przekłada się w dużej mierze na zmniejszającą się otwartość w relacji do Stwórcy. Na to zagrożenie Josepha Ratzinger wskazywał już jako młody profesor w przemówieniu przygotowanym dla kard. Josepha Fringsa. Zauważał, że na przestrzeni wieków człowiek żył w wielkiej symbiozie z naturą, a codzienna styczność z przyrodą zawsze stanowiła istotny punkt wyjścia doświadczenia religijnego. Przymioty Boga możemy poznać na podstawie Jego dzieł (por. Rz 1,20), a ograniczenie kontaktu z naturą, zastąpioną w wielu obszarach wytworami dzieł ludzkich, w sposób zasadniczy ogranicza dostęp do źródła religijnego bytowania⁴³⁷.

W swoim tekście młody profesor wystrzega się absolutyzowania natury. Zaznacza, że każdy moment historii zawiera w sobie różnorakie szanse i zagrożenia. Również siła religijna zawarta w naturze odводziła ludzi od poznania Stwórcy w stronę ubóstwiania Jego dzieł⁴³⁸. Szerzej zagrożeniami płynącymi z błędnego podejścia do „księgi stworzenia” i sposobami rozwiązania tego problemu młody teolog zajmował się już parę lat wcześniej w ramach studiów nad teologią św. Bonawentury⁴³⁹. Ponieważ rozważania doktora serafickiego kierują swoje tory w stronę prostowania odbioru dzieła stworzenia przez lekturę Pisma Świętego, w tym miejscu warto jedynie wspomnieć o tym etapie studiów bonawenturiańskich bawarskiego teologa, a zostaną one dokładniej przedstawione w III rozdziale naszej dysertacji.

W toku dotychczasowych analiz można dojść do wniosku, że dla teologii modlitwy bawarskiego teologa podstawowym miejscem modlitwy ma być przestrzeń nieuformowana ręką człowieka. Byłby to wniosek błędny. Dotychczasowe wątki wskazują jedynie na większą lub mniejszą otwartość człowieka w relacji z Bogiem w zależności od miejsca, w którym modlący się przebywa. Joseph Ratzinger wielokrotnie podkreślał wartość budownictwa sakralnego. Ponieważ jednak prawie zawsze czynił to w kontekście liturgii, treści dotyczące miejsc modlitwy utworzonych ręką ludzką zostaną przedstawione w paragrafie poświęconym modlitwom liturgicznym.

⁴³⁷ *Sobór a współczesny świat idei*, JROO VII/1, s. 73-74.

⁴³⁸ Tamże, s. 74.

⁴³⁹ *Objawienie i historia zbawienia w nauce św. Bonawentury* [*tekst niepublikowanego dotąd manuskryptu złożonego w 1955 roku], JROO II, s. 317-325.

Pozostaje zatem odpowiedzieć na pytanie, czy to, jaką postawę fizyczną przyjmie człowiek próbujący nawiązać relację z Bogiem, ma dla Josepha Ratzingera/Benedykta XVI jakieś znaczenie? Odwołując się do praktyk modlitewnych św. Dominika Guzmána, papież podkreślał znaczenie zewnętrznych postaw w czasie modlitwy. Jak mówił w katechezie, postawy modlitewne „nie są czymś drugorzędnym, ale pomagają nam wewnątrznie stanąć całą naszą osobą przed Bogiem”⁴⁴⁰. Odwołując się do trzynastowiecznego dzieła *Dziewięć sposobów modlitwy św. Dominika*, papież stwierdzał, że „każdy z dziewięciu sposobów modlitwy, zawsze przed Jezusem Ukrzyżowanym, wyraża przywiązanie cielesne i zarazem przywiązanie duchowe, które głęboko się przenikając, wspierają skupienie, gorliwość i zapal”⁴⁴¹.

Postawie klęczącej poświęcił miejsce w jednej z pierwszych katechez papieskiej *Szkoły modlitwy*⁴⁴². Zauważył, że wpisana jest w nią pewna dwuznaczność. Z jednej strony można przeżywać przyjęcie tej postawy jako wyraz niewoli i bycia przymuszonym. Ale można też w tej postawie zawrzeć prawdę o swojej stworzonoci, a więc przyznać, że jako człowiek mam granice i potrzebuję Innego, od którego oczekuję pomocy. W postawie przyjmowanej na modlitwie człowiek może wyrazić całą swoją samoświadomość, to, co udało mu się pojąć ze swej egzystencji. Jednocześnie z tą samoświadomością staje człowiek przed Tym, od którego oczekuje spełnienia swoich najgłębszych pragnień⁴⁴³. W książce poświęconej liturgii kardynał wszedł w polemikę z osobami postulującymi zaniechanie postawy klęczącej w czasie celebracji Eucharystii. Odwołując się do świadectw biblijnych, bawarski teolog stwierdza, że zarówno postawa klęcząca, jak i prostracja mają swoje uzasadnione miejsce w modlitwie chrześcijańskiej, o ile nie zostaną oddzielone od nastawienia duchowego⁴⁴⁴. Według Ratzingera „gest zewnętrzny jest jako taki wyrazicielem znaczenia duchowego – adoracji właśnie – bez którego byłby pozbawiony sensu, a z kolei akt duchowy z samej swej natury, z racji psychofizycznej jedności człowieka, powinien z konieczności wyrażać się w geście fizycznym”⁴⁴⁵. To zdanie wydaje się być kluczowe dla zrozumienia znaczenia przyjmowanych postaw lub wykonywanych

⁴⁴⁰ *Modlitwa u podstaw wiary (św. Dominik Guzman)* [Audiencja generalna, 8.08.2012], PNNM, s. 256.

⁴⁴¹ Tamże, s. 255.

⁴⁴² *Modlitwa jest wpisana...*, s. 14-15.

⁴⁴³ Tamże.

⁴⁴⁴ *Duch liturgii...*, s. 147-154.

⁴⁴⁵ Tamże, s. 151.

gestów, którymi również zajmuje się omawiany teolog⁴⁴⁶. Postawa ciała, gesty, głos mają oznaczać wewnętrzne ukierunkowanie na Boga w geście adoracji. Wtedy wyrażają głęboką prawdę właściwej relacji stworzenia do swego Stwórcy⁴⁴⁷.

2.1.2.2. Wspólnotowość na modlitwie

Jednym z wzorców pociągających współczesnego człowieka jest obraz *self made man*. Wpływa on wprost z pragnienia niezależności, stanowienia o sobie samym bez odniesienia do innych osób, którym mielibyśmy być winni wdzięczność. Również w dziedzinie duchowości panuje pokusa samowystarczalności. Jak wskazuje Joseph Ratzinger, „gniewa nas to, że między Bogiem a nami ma pośredniczyć coś zewnętrznego”⁴⁴⁸. Ten bunt przeciwko zawdzięczaniu czegokolwiek innym kieruje się na Kościół wraz z jego sakramentami i dogmatami – a przecież dostrzegamy, że samo Objawienie jest czymś zewnętrznym wobec nas. Bawarski teolog przyznaje rację osobom twierdzącym, że Bóg nie potrzebuje pośredników, by spotkać się z człowiekiem w jego wnętrzu. Przecież nikt i nic nie może głębiej osiągnąć człowieka „niż On, który spotyka to stworzenie w najwewnętrzniejszym punkcie jego wnętrza”⁴⁴⁹. Co więcej do zbawienia poszczególnego człowieka nie trzeba według Ratzingera nie tylko Kościoła, ale nawet historii zbawienia. Jednak wiara chrześcijańska wychodzi z założenia, że człowiek włączony we wspólnotę rodziny ludzkiej i co więcej w cały kosmos jest bardziej sobą niż wyalienowana jednostka⁴⁵⁰.

Z wspomnianej wyżej zasady cielesności wynika z jednej strony prawda o tym, że ciało stanowi granicę poznania drugiego człowieka. Ale z drugiej strony właśnie dzięki ciału oczywiste staje się pochodzenie każdego człowieka od kogoś innego. Pochodzenie to nie ogranicza się w żadnej mierze wyłącznie do wymiaru biologicznego. Osiągamy człowieczeństwo również dzięki udziałowi w historii, dzięki przekazowi doświadczeń poprzednich pokoleń. Nikt nie rozwija się sam z siebie, tak jakby zaczynał od zera, lecz jak zaznacza autor *Wprowadzenia do chrześcijaństwa*, „to,

⁴⁴⁶ Tamże, s. 154-163.

⁴⁴⁷ Na znaczenie postawy adoracyjnej rozumianej jako fundament modlitwy chrześcijańskiej wskazał J. Szymik w swojej analizie teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, zob. TB III, s. 297-320.

⁴⁴⁸ *Wprowadzenie do chrześcijaństwa...*, s. 198.

⁴⁴⁹ Tamże.

⁴⁵⁰ Tamże.

co własne i nowe, potrafi realizować tylko przez włączenie się we wszystko, co zostało mu dane, co wokół niego, a co wycisnęło na nim swe piętno i kształtuje całość jego człowieczeństwa”⁴⁵¹.

Chrześcijanin nie musi zaczynać „od zera” w kwestii budowania relacji z Bogiem. Może oprzeć się na doświadczeniu wiary innych ludzi. Jak wspomniano w paragrafie poświęconym relacjom wiary i modlitwy, poznanie empiryczne również na pewnym etapie opiera się na wierze. Joseph Ratzinger podkreśla, że podobnie jak w codziennym życiu możemy oprzeć się na wiedzy i doświadczeniu znawców jakiegoś zagadnienia, tak i w kwestiach związanych z poznawaniem Boga potrzebujemy gotowości przysłuchiwania się świadkom wiary⁴⁵². Zaufanie doświadczeniu ludzi, którzy Boga rzeczywiście spotkali i Go znają, może doprowadzić do tego, że stajemy się uczestnikami ich relacji z Bogiem. Zaufanie takie będzie podlegać weryfikacji w codziennych próbach budowania relacji ze Stwórcą. W odróżnieniu jednak od uczestnictwa w wiedzy ekspertów z dziedzin empirycznych, w kwestii wiary i modlitwy musi być wewnętrzna otwartość na Boga. Stąd też bawarski teolog zaznacza, że „współwiedza o Bogu przez drugiego jest bardziej osobista niż współwiedza z technikiem, specjalistą”⁴⁵³. Innymi słowy, opierając się na świadectwach wiary innych ludzi, nie tylko dochodzimy do pewnej wiedzy o Bogu, ale nawet bardziej, ich świadectwo umacnia nas i prowadzi na drodze osobistego otwierania się na doświadczenie Boga. Również, a może nawet szczególnie, na doświadczenie modlitewnego kontaktu ze swoim Stwórcą. Opierając się na relacji innych ludzi z Bogiem, możemy zauważyć, że realizuje się w naszym życiu uwaga poczyniona na kartach *Wprowadzenia do chrześcijaństwa*: „również w wierze nadprzyrodzonej wielu żyje dzięki niewielu i niewielu dla wielu. Również w kwestii Boga nie jesteśmy wszyscy ślepcami działającymi po omacku. Również tutaj są osoby, którym zostało podarowane widzenie”⁴⁵⁴.

Oczywiste jest, że przede wszystkim taką osobą widzącą Boga jest Jezus Chrystus i budowanie relacji z Bogiem jest równocześnie udziałem w relacji Syna

⁴⁵¹ *Wprowadzenie do chrześcijaństwa...*, s. 199-202.

⁴⁵² *Patrzeć na Chrystusa. Ćwiczenie się...*, s. 368.

⁴⁵³ Tamże, s. 374.

⁴⁵⁴ Tamże.

z Ojcem⁴⁵⁵. Wskazując jednak na osoby mające doświadczenie bliskiej relacji z Bogiem, Joseph Ratzinger nie ogranicza się wyłącznie do Syna Bożego. W cyklu katechez środowych stanowiących szkołę modlitwy Benedykt XVI ukazuje doświadczenie relacji z Bogiem na przestrzeni wieków. Przywołuje wielkie postacie Starego Testamentu – Abrahama, Jakuba, Mojżesza, Dawida – wskazując, jakie prawdy dotyczące naszej modlitwy wynikają z ich historii. Ukazuje postacie Maryi i Józefa, zaznaczając, że dom w Nazarecie, który tworzyli, był dla Jezusa i jest dla nas prawdziwą szkołą modlitwy. Również postaci Nowego Testamentu są często przywoływane w jego katechezach. W swoim nauczaniu papież nie ograniczał się wyłącznie do postaci biblijnych, lecz wielokrotnie ukazywał świętych jako prawdziwych nauczycieli modlitwy.

Zwieńczeniem prezentacji nauczania Josepha Ratzingera/Benedykta XVI dotyczącego potrzeby otwartości na inspiracje innych ludzi w życiu modlitewnym mogą być słowa wygłoszone w czasie rekolekcji prowadzonych w 1986 roku: „Bóg nie otwiera się wyizolowanemu «ja», wyklucza indywidualistyczne odosobnienie: relacja do Boga jest związana z relacją, komunią z naszymi braćmi i siostrami”⁴⁵⁶.

Podsumowując obecny paragraf, należy wskazać na potrzebę wiary przekładającej się na nawrócenie w sposobie myślenia o Bogu, modlitwie i człowieku. Punktem wyjścia modlitwy chrześcijańskiej jest uznanie prymatu Boga oraz akceptacja fizycznego aspektu istnienia człowieka. Wychodząc od tych początkowych zasad modlitwy chrześcijańskiej, możemy przejść do dynamiki procesu modlitwy.

2.2. Dynamika modlitwy

Uwzględniając punkty wyjścia i dążąc do konkretnych owoców modlitwy, chrześcijanin musi zgodzić się na dynamikę wpisaną w proces zbliżania się do Boga. Dynamika modlitwy jest wpisana w kontekst nadziei chrześcijańskiej, w której istnieje

⁴⁵⁵ Szerzej ten temat został omówiony w pierwszym rozdziale dysertacji.

⁴⁵⁶ *Patrzeć na Chrystusa. Ćwiczenie się...*, s. 374.

napięcie między tym, co „jeszcze nie”, a antycypacją tego, co „już jest”⁴⁵⁷. Dążenie do bliskości z Bogiem, obiecanej w Chrystusie, zakłada wejście w dynamikę uczenia się modlitwy, ale też akceptację faktu przeciwności występujących na tej drodze.

2.2.1. Nadzieja a modlitwa chrześcijańska

W pierwszym paragrafie tego rozdziału przedstawiono związek wiary i modlitwy chrześcijańskiej. W wierze zawarta jest jednak wielka obietnica – wynikająca z niej nadzieja. W jednym ze swoich wykładów ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary zauważył, że zarówno w Nowym Testamencie, jak i u ojców apostoelskich pojęcia *wiara* i *nadzieja* są w dużej mierze zamienne⁴⁵⁸. Jako przykłady zamiennego traktowania tych dwóch terminów przedstawia szereg fragmentów pochodzących z Pierwszego Listu św. Piotra, Listu do Hebrajczyków i Listu do Efezjan. Zaznacza, że taka zamiennosc występuje również w innych miejscach Nowego Testamentu oraz podaje odnośne cytaty z Ojców Kościoła⁴⁵⁹. Może powstać zatem pytanie: czy w kontekście niniejszych badań nie wystarczy przedstawić wyłącznie relacji wiary i modlitwy? Czy zależności między nadzieją i modlitwą wnoszą coś nowego do omawianej tu kwestii? W tym samym wykładzie prefekt daje odpowiedź na postawione przed chwilą pytanie. Otóż według Josepha Ratzingera: „czym jest nadzieja, zostaje wyrażone w modlitwie; czym jest modlitwa, pojmujemy wtedy, kiedy rozumiemy istotę nadziei”⁴⁶⁰. Przyjrzyjmy się zatem wzajemnym relacjom nadziei i modlitwy chrześcijańskiej.

2.2.1.1. Nadzieja dynamizująca modlitwę

Kilkakrotnie Joseph Ratzinger/Benedykt XVI polemizował z zarzutami sformułowanymi pod adresem jego teologii, w których zawarte było oskarżenie

⁴⁵⁷ *O nadziei. Jej duchowe podstawy z perspektywy teologii franciszkańskiej*, JROO X, s. 393.

⁴⁵⁸ Tamże, s. 392.

⁴⁵⁹ Tamże oraz przypis na tej samej stronie. Podobnie zaczyna swoją encyklikę SpS.

⁴⁶⁰ Tamże, s. 401.

o pesymizm. Zwłaszcza jego *Raport o stanie wiary* był oskarżany o brak optymizmu. Ów brak nazywa bawarski teolog najcięższym oskarżeniem, jaki może postawić duch obecnego czasu⁴⁶¹. Powyższe zdanie nie oznacza jednakże, że bawarski teolog zachęca do całkowitej rezygnacji z optymizmu. W swojej analizie ideologicznego optymizmu, tak charakterystycznego dla epoki zafascynowanej postępem, zaznacza, że czymś zasadniczo innym jest naturalna psychologiczna dyspozycja, która równie dobrze może łączyć się z ideologią, jak i z chrześcijańską nadzieją. Taki optymizm, wynikający z temperamentu, jest cechą ułatwiającą życie. Czymś innym jest jednak ideologiczny optymizm i to bez znaczenia, czy ma swoje źródła w liberalnej wierze w postęp, marksistowskiej wierze w rewolucję czy też jest przejawem urzędowego optymizmu. Taki optymizm znajduje oparcie w innych rzeczywistościach niż sam Bóg. To też jest podstawowe kryterium odróżniania błędnego optymizmu od chrześcijańskiej nadziei. Jeżeli postrzegamy rozwój wyłącznie jako efekt naszej ciężkiej pracy, w takiej sytuacji od Boga nie oczekujemy już niczego i wszystko chcemy zawdzięczać sobie⁴⁶². Na tej drodze czeka na nas w pewnym momencie rozczarowanie i ryzyko popadnięcia w zwątpienie. Takie zwątpienie, jeżeli staje się równoznaczne z utratą nadziei, zamyka człowieka na modlitwę. Interpretując czwartą część *Katechizmu Rzymskiego*, bawarski teolog zauważa, że zarówno człowiek ogarnięty zwątpieniem, jak i człowiek pewny siebie, który zdaje się wyłącznie na siebie, nie podejmują modlitwy⁴⁶³.

Dla każdego chrześcijanina pragnącego się modlić ważne może być pytanie: Co jest źródłem prawdziwej chrześcijańskiej nadziei? W jednej ze środowych katechez poświęconych modlitwie papież Benedykt XVI wskazał źródło nadziei chrześcijańskiej. Zaufanie Bogu jest podstawą całej egzystencji chrześcijanina, dlatego też całe chrześcijaństwo nazwał religią ufności. Nadzieja chrześcijańska ma swoje źródło w tym, że Ojciec jest godny zaufania⁴⁶⁴. Właśnie dlatego, że w Jezusie Chrystusie możemy być pewni miłości Ojca, nasza nadzieja ma solidne podstawy. Co więcej każdy akt zaufania jest możliwy tylko dlatego, że „podstawa bytu jest godna zaufania”⁴⁶⁵. Poznanie dobroci Boga i zaufanie Mu daje nadzieję, której nie może dać świat.

⁴⁶¹ *Patrzeć na Chrystusa. Ćwiczenie się...*, s. 384.

⁴⁶² *Przyszłość świata za sprawą nadziei człowieka*, JROO VII/2, s. 791.

⁴⁶³ *Patrzeć na Chrystusa. Ćwiczenie się...*, s. 399.

⁴⁶⁴ *Chrześcijaństwo jest religią...*, s. 218-223.

⁴⁶⁵ *Wiara jako poznanie i jako praktyka...*, s. 50.

Na co przekłada się taka nadzieja w kontekście modlitwy chrześcijańskiej? Swoją medytację o życiu nadzieją chrześcijańską bawarski teolog zamyka rozważaniami opartymi o dzieła św. Bonawentury i św. Tomasza z Akwinu. U franciszkańskiego nauczyciela zwraca uwagę na połączenie tematu nadziei z wymogiem radykalnego zaangażowania się w relację z Bogiem. Jak zauważa, obietnica zawarta w wierze w niczym nie umniejsza ludzkiego działania, lecz nadaje mu właściwą postać⁴⁶⁶. Dopiero nadzieja chrześcijańska sprawia, że człowiek wyęży wszystkie swoje siły, aby „przezwyciężyć siłę grawitacji Ziemi, aby wzbić się na prawdziwe wyżyny naszego istnienia, do obietnic Boga”⁴⁶⁷. Z *Summy teologicznej* św. Tomasza Joseph Ratzinger zaczerpnął zdanie „modlitwa jest interpretacją nadziei”⁴⁶⁸. Zdanie to interpretuje w ten sposób – „modlitwa jest językiem nadziei”⁴⁶⁹. Modlitwa staje się wyrazem nadziei, co oznacza, że nadzieja jest przestrzenią, w której modlitwa staje się możliwa.

2.2.1.2. Modlitwa dająca nadzieję wbrew nadziei

Związek nadziei i modlitwy nie sprowadza się wyłącznie do tego, że nadzieja jest siłą dynamizującą modlitwę. Z nauczania Josepha Ratzingera/Benedykta XVI możemy zaczerpnąć również prawdę o wpływie modlitwy na nadzieję chrześcijańską. W swojej encyklice poświęconej nadziei chrześcijańskiej papież napisał, że istotnym miejscem uczenia się nadziei jest właśnie modlitwa⁴⁷⁰. Jeden z punktów swojej encykliki nazwał wręcz: „Modlitwa jako szkoła nadziei”. Modlitwa uczy nas nadziei między innymi dlatego, że nawet gdy jesteśmy w sytuacji, w której nikt nas nie słucha, w której nie mamy z kim porozmawiać i wydaje się nam, że nikt nie może nam pomóc, doświadczenie modlitwy pokazuje, że jest Ktoś, kto słucha, chce wejść w dialog i zawsze może udzielić pomocy⁴⁷¹. Doświadczenie relacji z Bogiem daje nadzieję, którą można nazwać nadzieją wbrew nadziei. Gdy doświadczenie życia codziennego

⁴⁶⁶ *Patrzeć na Chrystusa. Ćwiczenie się...*, s. 397-398.

⁴⁶⁷ Tamże, s. 397-398.

⁴⁶⁸ Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, II-II q17a4, cyt. za: *Patrzeć na Chrystusa. Ćwiczenie się...*, s. 398.

⁴⁶⁹ *Patrzeć na Chrystusa. Ćwiczenie się...*, s. 398.

⁴⁷⁰ Zob. SpS 32.

⁴⁷¹ Por. tamże.

proceedzi do zwątpienia, to właśnie w modlitwie chrześcijanin może odbudować zaufanie do Boga i odzyskać nadzieję.

Dla papieża Benedykta XVI jedną z modlitw uczących nadziei jest Psalm 126, któremu poświęcił katechezę wygłoszoną 12 października 2011 roku⁴⁷². Psalmista wspomina wielkie dzieła Boga w historii Ludu Wybranego i pamięć o nich podtrzymuje nadzieję modlącego się. Chociaż w chwili modlitwy przeżywa trudny czas, to wspomnianie działania Boga w przeszłości napędza serce psalmisty nadzieją. Analizując tekst natchniony, papież zauważa, że „ten psalm poucza nas, że w modlitwie musimy zawsze otwierać się na nadzieję i trwać w wierze w Boga”⁴⁷³. Można stąd wywnioskować, że już sama modlitwa staje się nie tylko szkołą nadziei, ale wręcz rodzi nadzieję w życiu modlącego się chrześcijanina. Wystarczy tylko pielęgnować pamięć modlitewną o tych wszystkich wydarzeniach z historii zbawienia i z własnej historii, w których można było dostrzec Boga działającego. Wspominanie wielkich dzieł Boga nie jest oczywiście jedynym sposobem, w jaki modlitwa wpływa na nadzieję.

Jak w wielu innych aspektach modlitwy chrześcijańskiej również w kwestii nadziei wiele inspirujących wniosków możemy zaczerpnąć z modlitwy *Ojcie nasz*. O wyjątkowej roli Modlitwy Pańskiej prefekt Kongregacji Nauki Wiary wspomniał w wykładzie poświęconym nadziei, który wygłosił z okazji 50. rocznicy istnienia Wyższej Szkoły Franciszkańskiej Antonianum w Rzymie⁴⁷⁴. Przyznał, że w *Katechizmie Rzymskim* zaskoczyło go przyporządkowanie nadziei i modlitwy *Ojcie nasz*. Po rozważeniu tej zależności zwrócił uwagę, że ta modlitwa przykładnie odwzorowuje związek modlitwy i nadziei. Po pierwsze *Ojcie nasz* ma do czynienia z nadzieją, bo w swej drugiej części odpowiada na codzienne lęki człowieka. Lęk przed złem, obawy związane z zagrożonym pokojowym współistnieniem z bliźnimi i Bogiem, obawy związane z utratą wiary prowadzące do braku nadziei. Te codzienne lęki kierują nasze myśli do nadziei na przyjście królestwa Bożego, o które prosimy w pierwszej części modlitwy. Jednak modlitwa *Ojcie nasz* nie jest wyłącznie katalogiem treści nadziei. Już wypowiedanie słów tej modlitwy oznacza według bawarskiego teologa wejście w dynamikę treści wyrażonych w modlitwie. Chociaż modlący się nie doświadcza jeszcze spełnienia się swoich prośb, to jednak wie, że istnieje Ktoś, kto go

⁴⁷² *Otwarcie na nadzieję i wytrwali w wierze (Psalm 126)*, PNNM, s. 83-89.

⁴⁷³ Tamże, s. 88.

⁴⁷⁴ *O nadziei. Jej duchowe podstawy...*, s. 401-402.

słucha i ma moc, aby obdarzyć go spełnieniem. Dlatego też prefekt nie obawia się nazwać człowieka modlitwy człowiekiem nadziei⁴⁷⁵.

Dynamizująca siła nadziei, ale również wpływ modlitwy na nadzieję, nie dzieje się na zasadach bezdusznego algorytmu. Zarówno moc nadziei, jak i siła modlitwy ma swoje źródło w spotkaniu z żywym Bogiem. Jak zaznacza autor, dynamika nadziei mogła powstać tylko i wyłącznie ze spotkania z Chrystusem. Dzieje się tak dlatego, że On nie tylko wypowiada obietnicę, lecz sam nią jest⁴⁷⁶. Tajemnica nadziei będzie towarzyszyć modlącemu się tak długo, jak długo będzie żył na tym świecie. Według kardynała dzieje się tak dlatego, że „nasza wiara i nasza miłość są jeszcze w drodze” i póki nie dojdziemy do celu, grozi im wygaśnięcie⁴⁷⁷.

2.2.2. Szkoła modlitwy chrześcijańskiej

Rozpoczynając 4 maja 2011 roku nowy cykl katechez, które po katechezach poświęconych ojcom Kościoła, teologom średniowiecza oraz wybitnym kobietom, miały być czasem pochylania się nad tematem modlitwy chrześcijańskiej, papież wyznał, że traktuje je jako „szkołę modlitwy”⁴⁷⁸. Można powiedzieć, że było to dosyć ryzykowne stwierdzenie. Wiele osób, mając różne wspomnienia, nie zawsze pozytywne, związane z czasami korzystania z różnych instytucji edukacyjnych, mogłoby czuć opór przed udaniem się do kolejnej szkoły. Również wielu chrześcijan może tkwić w przekonaniu, że w kwestii modlitwy nie potrzebują pouczeń. Jednak papież stwierdza wyraźnie w inicjującej katechezie, że „nie należy uważać modlitwy za umiejętność oczywistą: trzeba uczyć się modlić, niemal opanowywać tę sztukę na nowo”⁴⁷⁹.

Myśl o tym, żeby zachęcać wiernych, by uznali potrzebę uczenia się modlitwy, nie pojawiła się u Josepha Ratzingera dopiero po przyjęciu odpowiedzialności za Kościół jako najwyższy pasterz. Już w latach pięćdziesiątych podkreślał wagę takiej

⁴⁷⁵ Tamże.

⁴⁷⁶ Tamże, s. 395.

⁴⁷⁷ *O sensie bycia...*, s. 348.

⁴⁷⁸ *Panie, naucz nas...*, s. 5.

⁴⁷⁹ Tamże.

decyzji⁴⁸⁰. Zachęcał, by wierni w świetle wzorów świętych, piszących w ciągu wieków o modlitwie, przeanalizowali swoją modlitwę pod kątem szczerości wypowiedzianych próśb o przemianę serca, o przebaczenie, o Boże interwencje w ich życiu. W swym tekście stwierdza, że „jeśli przebadamy nasze sumienie szczerze pod takimi względami, to musimy chyba prawie wszyscy przyznać, że właściwie nie umiemy jeszcze odpowiednio się modlić”⁴⁸¹.

Skoro potrzeba podjęcia nauki w szkole modlitwy jest tak konieczna, to można sobie postawić pytanie: jak przebiega proces nauki w tej „uczelni”? W swoich pracach na przestrzeni lat Joseph Ratzinger/Benedykt XVI wiele razy ukazywał sposoby, jakich używa Bóg, aby nam udzielić tej cennej lekcji. Wielokrotnie również wskazywał na to, jakie postawy są konieczne, aby postępować na drodze do większej zażyłości z Bogiem.

2.2.2.1. Bóg uczy modlitwy

W katechezach o modlitwie chrześcijańskiej papież wiele razy stawia słuchaczom przed oczami postacie osób żyjących w wielkiej zażyłości z Bogiem. Ukazuje też sposób, w jaki Bóg uczył ich modlitwy. Przygoda ludzi z Bogiem rozpoczyna się od doświadczenia. W tekście poświęconym relacji wiary i doświadczenia bawarski teolog, podążając za myślą św. Tomasza z Akwinu, zwraca uwagę na fakt, że doświadczenie zmysłowe jest konieczną drogą do poznania⁴⁸². Prawda ta odnosi się nie tylko do poznania w świecie materialnym, ale również do poznania Boga. Skoro w człowieku duch istnieje wyłącznie jako wcielony, to również poznanie Boga nie może dokonywać się z pominięciem zmysłów. Jako potwierdzenie tej tezy Joseph Ratzinger przytacza sposób nauczania Jezusa. Mistrz z Nazaretu wielokrotnie odwoływał się do przypowieści. Nauczanie oparte o ten rodzaj wypowiedzi mogło, odwołując się do doświadczenia słuchaczy oraz dziejów Izraela, ukazywać im prawdy odnoszące się do rzeczywistości duchowej oraz z perspektywy ducha ukazywać prawdy codziennego życia. Według bawarskiego teologa mogło się tak dziać tylko dlatego, że całe stworzenie jest w pewnym sensie przypowieścią Boga⁴⁸³.

⁴⁸⁰ *Kosmiczna liturgia. Szkic kazania o wieczystej adoracji*, JROO IV, s. 713.

⁴⁸¹ Tamże.

⁴⁸² *Wiara a doświadczenie*, JROO IX/1, s. 80.

⁴⁸³ Tamże, s. 80-81.

Bóg może mówić przez doświadczenia codziennego życia właśnie dlatego, że sam stworzył ten świat i wykorzystuje go, by prowadzić człowieka do poznania i pogłębienia więzi ze Sobą samym.

Joseph Ratzinger zauważa, że w poznawaniu Boga przez doświadczenie istnieje jednak pewna granica. Chociaż wiara zaczyna się od doświadczenia, to jednak nie może ograniczać się wyłącznie do niego. Należy pamiętać, że *Bóg jest zawsze większy* i w nieskończony sposób przekracza nasze doświadczenie. Samo doświadczenie nie można więc absolutyzować, lecz jak wyjaśnia teolog: „Bóg odsłania się tylko wtedy, gdy nie zatrzymuję się, ale widzę doświadczenie jako drogę, którą poszerzam”⁴⁸⁴.

Odwołując się do idei trzech poziomów doświadczenia, przedstawionej w książce Jeana Mouroux *L'expérience chrétienne*, bawarski teolog wskazuje na sposób, w jaki Bóg prowadzi człowieka przez doświadczenia życia⁴⁸⁵. Pierwszym poziomem jest doświadczenie empiryczne, a więc chodzi tu o bezpośrednie i niekrytyczne spostrzeżenie zmysłowe, które z powodu pozornej pewności może przeszkodzić w głębszym poznaniu rzeczywistości. Drugim poziomem jest doświadczenie eksperymentalne, na którym oparte są nowożytne nauki przyrodnicze, ale podejście to nie zakłada wolności przedmiotu i tym samym nie w pełni oddaje doświadczenie stricte chrześcijańskie. Trzeci z kolei poziom doświadczenia Mouroux określił jako *experientiell*, co Beinert nazwał jako „doświadczenie egzystencjalne”⁴⁸⁶. Doświadczenie egzystencjalne w odróżnieniu od podejścia eksperymentalnego zostawia miejsce wolności. Bóg mówi do nas przez doświadczenia i czeka na odpowiedź naszej wolności, aby poprowadzić do miejsc, do których czasami nie planowaliśmy dojść. To doświadczenie egzystencjalne polega właśnie na tym, by dać się poprowadzić, a więc zaufać i pozwolić na działanie dynamiki nadziei.

Analizując dzieło św. Bonawentury pod kątem sposobów, w jakich Bóg zwraca się do człowieka, Joseph Ratzinger przytacza pogląd doktora serafickiego, że dzieje się to przez trzy księgi: stworzenia, życia i Pisma⁴⁸⁷. Niestety na skutek ograniczenia postrzegania Bożych znaków z powodu grzechu pierwotnego księga stworzenia

⁴⁸⁴ Tamże, s. 82.

⁴⁸⁵ Tamże, s. 83-88.

⁴⁸⁶ W. Beinert, *Die Erfahrbarkeit der Glaubenswirklichkeit*, w: *Mysterium der Gnade. Festschrift für Johann Auer*, red. H. Rossmann, J. Ratzinger, Regensburg 1975, s. 137, cyt. za *Wiara a doświadczenie*, s. 86.

⁴⁸⁷ *Objawienie i historia zbawienia...*, s. 317-325.

została zaciemniona. Konieczne więc jest oświecenie wewnętrzne, nazywane przez franciszkańskiego nauczyciela księgą życia. Bóg mówi w sercu człowieka i jest to stała przestrzeń, w której możemy usłyszeć głos Stwórcy. Według bawarskiego teologa wewnętrzne oświecenie ma stałe miejsce w sercu człowieka i jest częścią składową każdego poznania Boga przez człowieka. Z powodu oddalenia się człowieka od Boga wymaga jednak oczyszczenia⁴⁸⁸.

Bóg w swojej mowie do nas nie tylko coś nam komunikuje, ale też uczy nas, jak mamy odpowiedzieć na Jego słowo. Również ta nauka odbywa się przez doświadczenie życia. Takim doświadczeniem, w którym Bóg uczy człowieka modlitwy, jest doświadczenie wspólnoty chrześcijańskiej⁴⁸⁹. Chrześcijanin na swojej drodze doświadcza codzienności chrześcijaństwa, ale równocześnie doświadcza owoców rozwoju Kościoła przez wieki. W poprzednim paragrafie wskazano, jak wielką wagę przywiązywał Joseph Ratzinger/Benedykt XVI do rozwoju wiary, który dokonuje się w relacjach z ludźmi i w czerpaniu z ich doświadczeń relacji z Bogiem. Doświadczenie bycia częścią Kościoła jest równie ważnym miejscem uczenia się budowania relacji z Bogiem jak nasze życie codzienne.

W *Liście pasterskim na Wielki Post*, który poświęcił tematowi modlitwy, ówczesny biskup zaznacza, że „nikt sam nie uczy się modlić”⁴⁹⁰. Tak jak rodzzonego języka uczymy się od tych, którzy wprowadzają nas w życie, tak też dzieje się z nauką słów, które mamy wypowiadać do Boga. Jeśli uczymy się języka modlitwy na wspólnej modlitwie Kościoła, to w ten sposób „modlimy się nie do wymyślonego przez nas samych boga, lecz do Boga, który się ukazał i który przez Chrystusa i Jego Ducha wkłada nam samym słowa modlitwy do ust i do serca”⁴⁹¹. Joseph Ratzinger jest świadomy tego, że słowa modlitwy Kościoła wiele razy nas przerastają i jak sam mówi „są o wiele za wielkie, byśmy je mogli duchowo wypełnić”⁴⁹². Właśnie ta rozbieżność między wypowiadanymi słowami a naszym wewnętrznym przeżywaniem modlitwy może stać się impulsem do dalszej przemiany naszego serca. O potrzebie zgody na poprowadzenie się modlitwy Kościoła mówił nieraz. Zachęcał do tego między innymi tak: „dać się poprowadzić przez uformowane modlitwy chrześcijaństwa, podobnie jak

⁴⁸⁸ Szerzej ten temat zostanie omówiony w kolejnym paragrafie dysertacji.

⁴⁸⁹ *Wiara a doświadczenie*, s. 88-90.

⁴⁹⁰ *Myśli o modlitwie...*, s. 748.

⁴⁹¹ Tamże, s. 749.

⁴⁹² Tamże.

dziecko w rozmowie z mamą uczy się własnego języka”⁴⁹³. We wprowadzeniu do modlitewnika wydane go przez wspólnotę *Communione e Liberazione* wyraził swoje uznanie z powodu wydania tego małego modlitewnika „z podstawowymi modlitwami chrześcijaństwa, które dojrzały w ciągu wielu stuleci”⁴⁹⁴. Wartość stałych, sprawdzonych modlitw chrześcijańskich dostrzegał między innymi w obiektywizującej roli, jaką one odgrywają w życiu modlitewnym wierzących⁴⁹⁵. Słowa zapisane w modlitewnikach weryfikują naszą postawę serca wobec Boga i wobec bliźniego. Pokazują, jak bardzo jeszcze potrzebujemy oczyszczenia. Samo powtarzanie słów zapisanych w modlitewniku nie jest jeszcze modlitwą⁴⁹⁶. Bóg uczy nas modlitwy nie przez naukę poszczególnych słów, lecz bardziej przez doświadczenie wewnętrzne, jakie powstaje w nas w trakcie wypowiadania tych słów i przez doświadczenie codziennego życia, które weryfikuje słowa modlitwy. Aby ta nauka była skuteczna w życiu, potrzebne jest pewne nastawienie ucznia, czyli chrześcijanina.

2.2.2.2. Chrześcijanin w szkole modlitwy

Skoro Bóg sam wychodzi z inicjatywą i pierwszy zwraca się do człowieka, a przy tym sam poddaje mu słowa, którymi stworzenie może zwracać się do swego Stwórcy, to czy od człowieka niewymagana już jest żadna aktywność? Przede wszystkim człowiek powinien zaakceptować sposób, w jaki Bóg prowadzi go do większej zażyłości ze Sobą. Nie dokonuje się to w sposób magiczny, nie liczący się z kondycją człowieka i etapem jego drogi duchowej. Można powiedzieć, że Bóg jest miłośnikiem procesu. Człowiek w swojej niecierpliwości chciałby wiele rzeczy przyspieszyć, zwłaszcza obecnie, gdy żyjemy w cywilizacji instant, chcielibyśmy, żeby nasze pragnienia zostały zrealizowane jak najszybciej i takie oczekiwania możemy przenieść na sferę budowania relacji z Bogiem.

Próba przyspieszenia rozwoju relacji może być chęć poddania Boga eksperymentowi. Chcielibyśmy dojrzeć w wierze, bardziej Bogu zaufać, ale na naszych

⁴⁹³ *Móc powiedzieć „Ojciec nasz”*, JROO IV, s. 768.

⁴⁹⁴ „*Panie, naucz nas się modlić*”. Wprowadzenie do: „*30Giorni*” (red.), *Chi prega si salva*, Rzym 2005, JROO IV, s. 765.

⁴⁹⁵ *Teologiczne ugruntowanie...*, s. 741.

⁴⁹⁶ *Kosmiczna liturgia...*, s. 713.

warunkach. Więc na różny sposoby możemy poddawać Go próbie. Nie da się jednak narzucić Bogu naszych warunków. W swoim sztandarowym dziele *Jezus z Nazaretu* Benedykt XVI stwierdza wyraźnie, że wszelkie próby dostosowania Boga do naszych warunków nie mogą doprowadzić do większego zrozumienia lub zbliżenia się do Niego. U podstaw tego leży podstawowy błąd, gdyż postawa taka „zakłada naszą negację Boga jako Boga, ponieważ nad Nim stawiamy siebie samych”⁴⁹⁷. Do Boga można dojść tylko i wyłącznie na Jego warunkach, w sposób, w jaki On chce nas prowadzić do Siebie.

We wprowadzeniu do niewielkiej książeczki, w której jako młody profesor i peritus relacjonował wydarzenia Soboru, Joseph Ratzinger przedstawił swoje zdanie na temat tego, jak można uczestniczyć w duchowym procesie. Według niego „proces albo ruch można zrozumieć tylko poprzez to, że się w nim uczestniczy, przez stopniowe, powolne, następujące krok po kroku i posłuszne uczestnictwo w nim”⁴⁹⁸. Chociaż słowa te opisują proces dochodzenia do nowych wniosków i sformułowań na soborze, to jednak dobrze oddają również sposób podążania za Bogiem w Jego szkole modlitwy. W jednej ze swoich medytacji bawarski teolog zauważył, że tylko ten, kto podąża drogą z Bogiem, może Go poznać⁴⁹⁹. A na tej drodze tym, który prowadzi jest Bóg, a człowiek może za Nim podążać jako uczeń lub pozostać tam gdzie jest i utracić w tym momencie szansę na zbliżenie się do swego Stwórcy. Widzimy, że pierwszym krokiem jest akceptacja sposobu, w jaki Bóg uczy nas budowania relacji ze Sobą. Z tej wewnętrznej zgody wynikają dalsze kroki, które są właściwe, by postępować w tej Bożej szkole modlitwy.

W byciu uczniem Chrystusa niezastąpioną, wręcz konieczną postawą jest cisza. Bawarskiemu teologowi nie chodzi wyłącznie o miejsce, w którym nie ma hałasu, chociaż uwzględniając zasadę cielesności, a więc również podatności na rozproszenia zewnętrzne, nie należy ignorować potrzeby ciszy zewnętrznej. Chodzi mu jednak przede wszystkim o pielęgnowanie postawy zasłuchania, która jest możliwa wyłącznie w ciszy serca.

⁴⁹⁷ *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, s. 153.

⁴⁹⁸ *Etapy duchowego procesu. Przedmowa do Theological Highlights of Vatican II*, JROO VII/1, s. 255.

⁴⁹⁹ *Nadzieja ziarnka gorzycy. Medytacje o dwunastu miesiącach roku*, JROO IV, s. 801.

Potrzebę ciszy zewnętrznej podkreślał między innymi w katechezie wygłoszonej 10 sierpnia 2011 roku, która była zatytułowana *Głos Boga rozbrzmiewa w ciszy*⁵⁰⁰. Zaznacza, że „cisza panująca w środowisku naturalnym jest warunkiem najbardziej sprzyjającym skupieniu, słuchaniu Boga, medytacji. Już samo zakosztowanie ciszy, jeśli można tak powiedzieć – „napełnienie się» ciszą usposabia nas do modlitwy”⁵⁰¹. Przyznaje jednak równocześnie, że chociaż Bóg przemawia w ciszy, to jednak trzeba nauczyć się Go słuchać⁵⁰². I cisza zewnętrzna może to tylko ułatwić, ale nie jest równoznaczna ze skupieniem wewnętrznym, które jest warunkiem uczenia się w Bożej szkole modlitwy.

Temat ciszy wiąże się dla Josepha Ratzingera/Benedykta XVI z tematem nadziei. Odwołując się do jednego z kazań adwentowych św. Bonawentury, w którym doktor seraficki interpretuje ważne dla mistyki chrześcijańskiej zdanie z księgi Pieśni nad Pieśniami: „W upragnionym cieniu jego usiadłam, a owoc jego słodki memu podniebieniu” (Pnp 2,3), bawarski teolog podkreśla potrzebę skupienia wewnętrznego przeciwstawianemu rozmyślaniu pozbawionemu celu⁵⁰³. Wejście w przestrzeń ciszy wewnętrznej oznacza, że ktoś zaprzestał „być rozpraszany w to, co zewnętrzne, a zamiast tego był skupiony do wnętrza; żeby mu się nic nie wymknęło i aby mógł pozwolić wnikać bezpośrednio w siebie smakowi wiecznych dóbr”⁵⁰⁴. Słowa franciszkańskiego mistrza teologii Joseph Ratzinger interpretuje w świetle wydarzeń z życia św. Franciszka, który pokój wewnętrzny osiągnął dzięki temu, że w pełni zaufał fundamentalnej nadziei, porzucając wszelkie mniejsze nadzieje⁵⁰⁵. Wynika stąd, że droga do ciszy wewnętrznej wiedzie przez nadzieję z tego powodu, że pokładając swą nadzieję w Bogu, nie musimy zamartwiać się o liczne sprawy i potrafimy się skupić na poznawaniu „smaku dóbr wiecznych”.

O potrzebie skupienia wewnętrznego Joseph Ratzinger mówił jako arcybiskup Monachium i Fryzyngi w czasie kazania Mszy Krzyżma w 1981 roku. Chociaż jest świadom, że wiele spraw życia codziennego rozprasza i powoduje, że ludzie są

⁵⁰⁰ *Głos Boga rozbrzmiewa w ciszy* [Audiencja generalna, 10.08.2011], PNNM, s. 53-55.

⁵⁰¹ Tamże, s. 53.

⁵⁰² Tamże.

⁵⁰³ *O nadziei. Jej duchowe podstawy...*, s. 397.

⁵⁰⁴ Bonawentura, *Serm. 2 in dom 1 adeventus* (IX 29 a), cyt. za: *O nadziei. Jej duchowe podstawy...*, s. 397.

⁵⁰⁵ *O nadziei. Jej duchowe podstawy...*, s. 397.

wewnętrznie rozdarci, to jednak wzywał do wyjścia z rozproszeń i osiągnięcia skupienia, które nazywał szukaniem trudnej drogi do centrum, do punktu, w którym Bóg jest w sercu człowieka. Przyznał również, że nie da się dojść do tego punktu bez przezwyciężania przeszkód i rozproszeń⁵⁰⁶.

Na podstawie nauczania Jezusa o modlitwie w ramach Kazania na Górze papież przeciwstawia ciszy wewnętrznej „gadulstwo, potok słów, w których duch się dusi”⁵⁰⁷. Ostrzegając przed tego typu modlitwami, zauważa, że najbardziej skupieni modlimy się w sytuacjach wielkiej potrzeby lub radości. Ważne jest jednak, aby to wewnętrzne ciche skierowanie uwagi na Boga towarzyszyło nam jak najczęściej, a nie tylko w chwilach udręki lub euforii. Zauważa równocześnie, że „to ciche wewnętrzne przebywanie z Bogiem potrzebuje pokarmu i temu służy konkretna modlitwa słowami, wyobrażeniami lub myślami”⁵⁰⁸. W tej przestrzeni ciszy możemy uczyć się właściwych słów, którymi mamy zwracać się do Boga, ale też ta przestrzeń cichego trwania w skupieniu ukierunkowanym na Boga wymaga aktywnej modlitwy, której uczy nas Chrystus i Jego Kościół. Taka „aktywna modlitwa urzeczywistnia i pogłębia nasze przebywanie z Bogiem”⁵⁰⁹.

Na przedstawioną powyżej wzajemną relację mówienia i milczenia, które jest przestrzenią słuchania, bawarski teolog zwrócił uwagę w tekście *Modlitwa a medytacja*. Podkreślając wartość milczenia, zauważył, że modlitwa zaczyna się od mówienia, które wypływa z przeświadczenia, że jest Ktoś, kto słucha. Modlitwa, która staje się świadoma, Kto tak naprawdę nas słucha, staje się coraz bardziej przemyślana. W naszą mowę coraz bardziej wnika również to, co przejęliśmy z lektury Pisma Świętego, nauki Kościoła, liturgii. Podkreśla Ratzinger: „Jedno i drugie przenika się wzajemnie coraz bardziej: mówienie staje się słuchającym mówieniem, a słuchanie przechodzi w mówienie. Tak rozwija się znajomość z Bogiem[...]”⁵¹⁰.

⁵⁰⁶ *Eucharystia i Zesłanie Ducha Świętego jako źródła Kościoła. Missa chrismatis 198*, JROO XII, s. 515.

⁵⁰⁷ *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, s. 219.

⁵⁰⁸ Tamże.

⁵⁰⁹ Tamże.

⁵¹⁰ *Modlitwa a medytacja*, JROO IV, s. 764.

2.2.3. Walka modlitwy chrześcijańskiej

Opisując modlitwę jako budowanie relacji między Bogiem i człowiekiem, nie można pominąć aspektu problemów, które spotykają każdego podążającego tą drogą. Bawarski teolog świadom trudności życia modlitewnego, nie pomija w swoim nauczaniu tego tematu i wyraźnie zaznacza, że na drodze budowania naszej relacji z Bogiem spotykają nas jednak przeciwności. Jedną z katechez swojej szkoły modlitwy Benedykt XVI poświęcił interpretacji fragmentu Księgi Rodzaju, który ukazuje walkę patriarchy Jakuba z Bogiem⁵¹¹. Biblijny opis ukazuje przemianę, jaka zaszła w Jakubie w trakcie tych nocnych zmagania. W wyniku wytrwałej walki, zakończonej poddaniem się Bogu, Jakub otrzymuje błogosławieństwo, które przemienia negatywną rzeczywistość w pozytywną. Opis walki wskazuje na szczególną relację między Bogiem i człowiekiem. Dla Katechizmu Kościoła Katolickiego oczywiste jest, że „ duchowa tradycja Kościoła widziała w tym opisie symbol modlitwy jako walki wiary i zwycięstwa wytrwałości”⁵¹². W kolejnym punkcie omówiony zostanie ten aspekt teologii modlitwy Josepha Ratzingera/Benedykta XVI.

2.2.3.1. Przeciwności na modlitwie

Na modlitwie możemy doświadczyć wielu pokus, również tych, które były udziałem Syna Bożego w czasie Jego postu na pustyni⁵¹³. W swojej medytacji nad postacią Jezusa z Nazaretu, Benedykt XVI stwierdza, że najgłębszą istotą wszelkich pokus jest odsunięcie Boga na dalszy plan. Pod pozorem brania odpowiedzialności za własne życie sprawa Boga staje się nie tylko drugorzędna, ale wręcz niepotrzebna i zakłócająca normalne życie⁵¹⁴. W tym miejscu tylko krótko należy wspomnieć, że pokusa odrzucenia kwestii prymatu Boga w życiu człowieka w końcu obraca się przeciwko samemu człowiekowi. Z pierwszego rozdziału wynika, że człowiek jako

⁵¹¹ *Długa noc Jakuba* [Audiencja generalna 25.05.2011], PNNM, s. 24-29.

⁵¹² KKK 2573.

⁵¹³ W swoich tekstach J. Ratzinger/Benedykt XVI nie zajmuje się w sposób szczegółowy rozproszeniami na modlitwie, zainteresowanym tym tematem warto polecić: S. Łucarz, *Rozproszenia na modlitwie*, w: *Sztuka modlitwy...*, s. 383-388.

⁵¹⁴ *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, s. 147.

stworzony do głębokiej i zażyłej relacji z Bogiem, odwracając się od swego Stwórcy, traci własną tożsamość. Tak więc pokusa odsunięcia tematu Boga, a więc w konsekwencji zaprzestania modlitwy lub nawet niepodejmowania jej, jest wymierzona przede wszystkim w tożsamość chrześcijanina, który bez relacji z Bogiem, ożywianej modlitwą, popada w całkowite zagubienie. To zagubienie wzmagą się, gdy pojawia się jakieś cierpienie, które w pewnym momencie życia staje się udziałem każdego człowieka.

Temat cierpienia nie jest pomijany w teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Nie unika go również w swojej teologii modlitwy. W jednym z kazań adwentowych, które wygłosił dla młodzieży akademickiej w grudniu 1964 roku w katedrze w Münster, bawarski teolog, analizując problem doświadczania zbawienia, zauważył, że wielu chrześcijan, widząc ogrom cierpienia we współczesnym świecie, woli wykluczyć ze swojej świadomości wszystkie fakty związane z tym tematem. Postępującym w ten sposób wydaje się, że tylko tak mogą osłonić swoją wiarę przed upadkiem. Takie postępowanie świadczy tylko o tym, że uznają oni, iż „wiera nie dorosła do rzeczywistości”⁵¹⁵. Bawarski teolog zachęca, by jednak uwierzyć, że do chrześcijańskiej egzystencji należy dostrzeganie tych faktów, które są przeciwne obrazowi świata, który budujemy na podstawie naszej wiary. Udawanie, że cierpienie nie istnieje lub uciekanie od tego tematu nie jest żadnym rozwiązaniem. Akceptacja cierpienia nie jest równoznaczna z poszukiwaniem go. Przed taką postawą Joseph Ratzinger również ostrzega. Według niego „nie ma potrzeby, a niejednokrotnie też nie wolno nam samym sprowadzać na siebie cierpień i niedostatków”⁵¹⁶. Ale też należy zaakceptować fakt, że na tym świecie cierpienia nie da się w każdej sytuacji uniknąć.

Jakie rozwiązanie tego problemu proponuje w swoim nauczaniu Joseph Ratzinger/Benedykt XVI? Według niego przede wszystkim należy wyrazić to cierpienie przed Bogiem. Jako wzór takiej postawy podaje wierzącym postać Hioba. Ten niesprawiedliwie cierpiący człowiek potrafił wyrazić swój sprzeciw wobec cierpienia, które stało się jego udziałem. To nie argumentacja próbująca wytłumaczyć sobie i innym sens cierpienia, lecz wyrażenie swego niezrozumienia przed Bogiem jest postawą pomagającą w przeżyciu ciężkich chwil w naszym życiu. Bawarski teolog zwraca uwagę, że na końcu dramatu Hioba Bóg uznał go za sprawiedliwego, ale

⁵¹⁵ *O sensie bycia...*, s. 321.

⁵¹⁶ *Ukrzyżowany, zmarły...*, s. 588.

odrzuć argumenty przyjaciół cierpiącego, chociaż weszli oni w rolę obrońców Boga⁵¹⁷.

Doświadczenie cierpienia wzmagą się w sytuacji, gdy człowiekowi wydaje się, że Bóg milczy. Również odpowiedzi Hioba są wołaniem o reakcję ze strony Boga. Cierpiący żąda jasnej odpowiedzi i samo uznanie go za sprawiedliwego nie rozwiązuje kwestii cierpienia. Historia Hioba nie jest jednak ostateczną odpowiedzią Boga w tej sprawie. Ostatnim słowem i pełną odpowiedzią na ludzkie cierpienie jest męka Jego Jednorodzonego Syna. Skoro jak zauważa bawarski teolog kwestii cierpienia „nie można rozwiązać za pomocą słów i argumentów”⁵¹⁸, to jaką odpowiedź daje nam męka i śmierć Syna Bożego? Odpowiedź, jakiej udziela Bóg, nie jest próbą tłumaczenia się Stwórcy przed stworzeniem. Odpowiedzią jest zaproszenie na wspólną drogę. Tylko tak można poradzić sobie z cierpieniem – znieść je i wycierpieć z Tym, który przeszedł tę drogę „za nas wszystkich i z nami wszystkimi”⁵¹⁹. Autor *Jezusa z Nazaretu* zwraca uwagę, że słowa cierpiącego Zbawiciela: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mt 27, 46; Mk 15, 34) nie są wyłącznie wołaniem w opuszczeniu. Jezus, modląc się słowami Psalmu 22, bierze na siebie udręczenie wszystkich ludzi każdego czasu. W wołaniu wyrażającym opuszczenie w cierpieniu wybrzmiewa również pewność Boskiej odpowiedzi, pewność zbawienia, które nie będzie ograniczone tylko do osoby Syna, lecz ogarnie całą ludzkość⁵²⁰. Tak więc każdy chrześcijanin, który wyraża swoje cierpienie na modlitwie, może mieć pewność, że modli się w komunii z Chrystusem i może oczekiwać zbawienia w tej sytuacji, w której znajduje się obecnie.

2.2.3.2. Wytrwałość prowadząca do oczyszczenia modlitwy

Co jednak zrobić, gdy modlitwa zaczyna nas nużyć? W sytuacji cierpienia lub w wielkiej radości modlitwa jest bardzo konkretna. Pomimo tego jednak, że człowieka każdego czasu można nazwać *homo orans*, bawarski teolog słusznie zauważa, że „istnieje także wciąż nasza niezdolność do modlitwy i do mówienia do ukrytego

⁵¹⁷ *O sensie bycia...*, s. 321-322.

⁵¹⁸ *Ukrzyżowany, zmarły...*, s. 586.

⁵¹⁹ Tamże, s. 587.

⁵²⁰ *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu...*, s. 529-531.

Boga”⁵²¹. Ta trudność pojawia się szczególnie w przeżywaniu naszej codzienności, w okresie życia, gdy nie mamy wielkich komplikacji i wielkiej euforii. Czyż nie pojawiają się w takich sytuacjach myśli o zaprzestaniu, jakby się wówczas wydawało, niepotrzebnej modlitwy? Dzięki studiom nad św. Augustynem Joseph Ratzinger mógł dać radę wszystkim obawiającym się znużenia w życiu chrześcijańskim. W jednej ze swoich homilii zwraca uwagę słuchaczy na fakt, który jak sądzi, może umknąć uwadze wielu chrześcijan zainteresowanych osobą biskupa Hippony. Czytając jego *Wyznania* i podziwiając drogę nawrócenia, „zapominamy jednak o tym, że przeżył jeszcze potem 44 lata”⁵²². W wyniku własnych doświadczeń Augustyn zrozumiał, że „człowiekowi potrzebna jest dwojaka łaska: łaska początku i łaska wytrwałości, oraz że także ta druga nie jest oczywista, że jest nawet większą łaską, którą trzeba sobie nieustannie wypraszać”⁵²³. Powyższy wniosek św. Augustyna odnoszący się do życia chrześcijańskiego w sposób szczególny ma odniesienie do życia modlitewnego.

W kazaniu z 1984 roku, które wygłosił w czasie wizyt w seminariach duchownych w Dallas i St. Paul w USA, Ratzinger zwrócił się w ten sposób do słuchaczy: „Ważne, by modlitwę praktykować nie tylko wtedy, gdy nam akurat sprawia to radość. Podobnie jak bez dyscypliny i metody nie da się osiągnąć w życiu człowieka niczego wielkiego, tak samo potrzeba ich obu w życiu wewnętrznym”⁵²⁴. O potrzebie wytrwałości w życiu duchowym wspominał nie tylko jako biskup, ale również po objęciu Stolicy Piotrowej. W jednej ze środowych katechez nauczał: „wytrwałe poświęcanie czasu Bogu stanowi podstawowy element duchowego wzrostu”⁵²⁵. Tylko w sposób wytrwały, poświęcając odpowiednią ilość czasu na modlitwę, można budować żywą relację z Bogiem. Dopiero w czasie regularnej praktyki modlitewnej modlitwa może ulec koniecznym zmianom.

Dynamika zakłada pewien rozwój modlitwy i nie chodzi tu o przejście od form prostych do bardziej wyszukanych. Zmiana modlitwy i jej oczyszczenie wiąże się przede wszystkim ze zmianami, które zaszły w osobie modlącej się. Ten „przewrót kopernikański” może spowodować, że modlitwa stanie się dla nas czymś trudnym. Jak

⁵²¹ „*Panie, naucz nas się modlić*”..., s. 765.

⁵²² Augustyn – wzór wytrwałości. Kazanie na 22 niedzielę zwykłą (czytania z roku B), JROO I, s. 677.

⁵²³ Tamże.

⁵²⁴ *Na początku jest słuchanie. „I przywołał do siebie tych, których sam chciał” (Mk 3,13-19)*, JROO XII, s. 480.

⁵²⁵ *Życie w kontakcie z Bogiem* [Audiencja generalna, 17.08.2011], PNNM, s. 59.

zwraca uwagę bawarski teolog: „modlitwa może stać się bardzo uciążliwa, i to nie tylko dlatego, że jest nudna, lecz dlatego że jej dramaturgia absorbuje nas aż do granic możliwości”⁵²⁶. Uzmysłowanie sobie prymatu Boga, który to proces Joseph Ratzinger nazywa „przewrotem kopernikańskim”, zmienia nie tylko treść modlitwy, ale i samego modlącego się. Osoba, która wytrwała na modlitwie, zauważy z czasem, że zmianie zaczyna ulegać treść modlitwy. Dzieje się tak dlatego, że „ten, kto rozmawia z Bogiem, wystawia się także na Jego kryteria”⁵²⁷. Jeżeli szczerze angażuje się w modlitwę, to przecież nie może prosić o to, co jest sprzeczne z wolą Bożą. Wystawiając się na Jego kryteria, nie może jednak także wyizolować modlitwy z życia codziennego. Taka szczerza modlitwa musi spowodować zmiany w życiu chrześcijanina.

Zbliżanie się do Boga na modlitwie w pewnym sensie oznacza również oddalenie się od nas samych. Dzieje się tak dlatego, że „naszych balastów, uwikłań, zniewoleń i smutków, życzeń, pragnień, żądz i roszczeń ani nie zamieniamy po prostu w działanie, ani nie tłamsimy w nas samych, lecz przemieniamy w modlitwę”⁵²⁸. Poddanie własnych spraw pod Boże kryteria wymusza konkretne zmiany w ludzkim życiu. Zaczynamy dostrzegać prawdę o powszechnym Bożym ojcostwie wszystkich ludzi. W naszych modlitwach zaczynamy uwzględniać bliźnich. Nie oznacza to, że musimy rezygnować z naszych pragnień, ale musimy je „uwolnić i siebie uczynić w tym wolnym, aby w takim samowyzwoleniu dać się przemienić”⁵²⁹. Taka przemiana prowadzi modlącego się do dostrzeżenia owoców modlitwy.

2.3. Owoce modlitwy

Po przedstawieniu punktów wyjścia modlitwy chrześcijańskiej i omówieniu jej dynamiki należy pochylić się nad jej owocami. Modlitwa chrześcijańska nie jest sztuką dla sztuki, lecz prowadzi do konkretnych skutków. Najważniejszym owocem modlitwy jest miłość. Należy jednak zaznaczyć, że bawarskiemu teologowi, gdy pisał o relacji

⁵²⁶ *Modlitwa a medytacja*, s. 762.

⁵²⁷ *Myśli o modlitwie...*, s. 752.

⁵²⁸ *Modlitwa w naszych czasach*, s. 739.

⁵²⁹ *Tamże*, s. 740.

modlitwy i miłości, nie chodziło o wymiar uczuciowy, chociaż na ten temat również się wypowiadał. Z jego nauczania wyłania się obraz modlitwy wypływający z obdarowania, którego dostępuje człowiek, ale to obdarowanie jest równocześnie zaproszeniem do odpowiedzi miłości udzielanej nie tylko Bogu, ale też człowiekowi. Miłości do Boga nie można oddzielać od konkretnych czynów miłości względem człowieka.

2.3.1. Miłość a modlitwa chrześcijańska

Według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI tak jak nie można do końca rozdzielić wiary i nadziei, tak samo nadzieja i miłość przynależą do siebie⁵³⁰. Nadzieja, będąca konsekwencją wiary, ukierunkowuje nasze życie na rzeczywistość będącą pełnią ludzkiego bytowania. Ta pełnia okazuje się miłością bez granic⁵³¹. Do tematu miłości bawarski teolog powracał w swoich dziełach wielokrotnie. Studentom uczestniczącym w rekolekcjach adwentowych mówił wprost: „Być chrześcijaninem to znaczy mieć miłość”⁵³². Powstaje pytanie: skąd tak mocne powiązanie chrześcijaństwa z miłością? Dla Ratzingera chrześcijaństwo wyniosło pojęcie Boga na wyższy poziom głównie „przez poznanie, że Bóg jest miłością”⁵³³. W odróżnieniu od wyobrażeń na temat Boga, wypracowanych przez filozofów klasycznych, Bóg objawiający się człowiekowi jest Bogiem pragnącym relacji ze swoim stworzeniem. Według bawarskiego teologa „nasza zasadnicza relacja do Niego musi się zwać miłością”⁵³⁴.

O istocie miłości kardynał mówił między innymi do uczestników rekolekcji ogłoszonych na zaproszenie prałata Giussaniego. Rekolekcjonista zaznaczył, że prawie niemożliwe jest dokładne określenie, co znaczy słowo *miłość*. Trudność ta wynika z bogactwa i wielowarstwowości tego zjawiska⁵³⁵. Pomijając w tym miejscu odrzucenie tendencji przeciwstawiającej eros i miłość religijną, oraz wątek zajmujący

⁵³⁰ *Patrzeć na Chrystusa. Ćwiczenie się...*, s. 400.

⁵³¹ Tamże.

⁵³² *O sensie bycia...*, s. 342.

⁵³³ *Tajemnica wielkanocna – najgłębsza treść i podstawa kultu Serca Jezusowego*, JROO VI/2, s. 623.

⁵³⁴ *Patrzeć na Chrystusa. Ćwiczenie się...*, s. 428.

⁵³⁵ Tamże, s. 412-413.

się miłością własną, istotne dla naszych rozważań jest podkreślenie konieczności doświadczenia bycia kochanym dla spełnionego życia. Według Ratzingera człowiekowi do pełni życia nie wystarcza fakt biologicznych narodzin. Te narodziny potrzebują dopełnienia, które ma miejsce w miłości, będącej fundamentalną aprobatą czyjegoś istnienia. Jak zaznaczył w swoich naukach rekolekcyjnych: „dopiero ponowne narodziny w byciu kochanym dopełniają tamte narodziny i otwierają człowiekowi przestrzeń spełnionego tu-oto-bycia”⁵³⁶.

Benedykt XVI miłości nadawał tak wielkie znaczenie, że całą pierwszą encyklikę poświęcił temu tematowi. Również w katechezach o modlitwie podkreślał, że to właśnie miłość nadaje sens naszemu istnieniu⁵³⁷. Prawdę o tym, że brak miłości powoduje zamianę życia w piekło, wyraził w zdaniu: „Wieczność bez miłości jest piekłem, nawet jeśli nikomu nic oprócz tego się nie stanie”⁵³⁸. Skoro jasne jest, że miłość jest niezbędna do w pełni ludzkiego bytowania, to powstaje pytanie: jaką rolę odgrywa w relacji człowieka z Bogiem? Jak wpływa na modlitwę i czy modlitwa ma wpływ na miłość?

2.3.1.1. Miłość wyrażająca się w modlitwie

Odnosząc się do rozwoju obrazu Boga ukształtowanego w kulturach przedchrześcijańskich, Joseph Ratzinger wskazuje na wspólny element tych wierzeń. Najwyższa istota była zwykle przedstawiana jako wszechwidząca. Przejawem tej archaicznej wizji jest ikonograficzny motyw Oka Bożej Opatrzności. Biblijnym wyrazem przekonania o pełnej poznawalności przed Bogiem jest Psalm 139, w którym psalmista wyraża pewność, że dla Boga nie ma nic ukrytego w człowieku. Człowiek nie ma możliwości ukrycia się przed Bogiem (por. Ps 139,1-12). Bawarski teolog zaznacza, że reakcja na świadomość bycia przed Bogiem jak otwarta księga może wywołać ambiwalentną reakcję. Z jednej strony możliwy jest lęk i chęć buntu wobec odkrytej sytuacji. Ale też możliwa jest reakcja podobna do reakcji psalmisty, który z świadomości bycia widzialnym przez Boga czerpie zaufanie, pozwalające mu żyć

⁵³⁶ Tamże, s. 413-415.

⁵³⁷ *Modlitwa jest wpisana...*, s.16.

⁵³⁸ *Neopoganie a kościół*, JROO VIII/2, s. 1071.

w każdej sytuacji⁵³⁹. Według Ratzingera reakcja zależna jest od tego, w jaki sposób Boga postrzegamy. Czy uważamy, że jest naszym konkurentem, czy też dostrzegamy w Jego spojrzeniu miłość. Papież Benedykt XVI w swoich katechezach świadomość miłującej obecności Boga w naszym życiu nazywa fundamentem modlitwy⁵⁴⁰. Doświadczenie Ojcowskiej miłości staje się głównym motywem podejmowanych praktyk modlitewnych⁵⁴¹. Według Ratzingera słowo „Ojcze” z *Modlitwy Pańskiej* jest „wewnętrzną podstawą i wewnętrznym centrum wszelkich modlitw”⁵⁴². W tym słowie zawarte jest zapewnienie o miłości, która pragnie zbliżyć się do człowieka. Miłości, która nie tylko akceptuje człowieka, ale zapewnia go o tym, że nie jest z przypadku, lecz od początku jest upragnionym dzieckiem⁵⁴³. Modlitwa chrześcijańska wypływa właśnie z tego osobowego doświadczenia.

Jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary, prezentując pismo dotyczące wybranych aspektów medytacji chrześcijańskiej, Joseph Ratzinger podkreślił, że „struktura chrześcijańskiej modlitwy i wiary jest dogłębnie personalistyczna: moje *ja* spotyka *Ty* Boga”⁵⁴⁴. Chociaż prefekt przyznaje, że współcześnie wiele osób wydaje się zmęczonych personalizmem i woleliby „wyzwolenia z pojedynczości”, to jednak zaznacza, że modlitwa chrześcijańska jest możliwa wyłącznie w wymiarze osobowym⁵⁴⁵. Miłość płynąca ze spotkania Boga i człowieka wyraża się w relacji. Miłość domaga się też troski o relację i odpowiedzią na ten wymóg jest modlitwa. Poświęcając czas na budowanie relacji z Bogiem odpowiadamy na wymóg miłości, bo „modlitwa jest troską o relację”⁵⁴⁶.

2.3.1.2. Modlitwa rozpalająca miłość

Modlitwa rodzi się z miłości, ale też do miłości prowadzi. Co więcej, jeśli modlitwa nie prowadzi ostatecznie do większej miłości, to według Josepha Ratzingera/

⁵³⁹ BJCh, s. 23-26.

⁵⁴⁰ *Bóg odpowiada na wołanie człowieka (Psalm 3)* [Audiencja generalna 07.09.2011], PNNM, s. 64-69.

⁵⁴¹ Szerzej temat miłującego Ojca został przedstawiony w pierwszym rozdziale dysertacji.

⁵⁴² *Móc powiedzieć...*, s. 768.

⁵⁴³ Tamże, s. 768-770.

⁵⁴⁴ *Medytacja chrześcijańska. Prezentacja...*, s. 757.

⁵⁴⁵ Tamże, s. 757-760.

⁵⁴⁶ *Sila wiary...*, s. 94-95.

Benedykta XVI, taka modlitwa nie dorasta do swej miary. W cytowanym dokumencie kardynał wyraził to w zdaniu niepozostawiającym żadnych wątpliwości: „miara modlitwy chrześcijańskiej polega na tym, że prowadzi ona do miłości”⁵⁴⁷. Dzieje się tak dlatego, że właśnie na modlitwie możemy doświadczyć miłości Boga i może powstać chęć odpowiedzenia na Jego miłość w taki sposób, jakiego od nas oczekuje. W swojej pierwszej encyklice papież, wskazując na relację miłości i modlitwy, zaznaczył, że to właśnie „w liturgii Kościoła, w jego modlitwie, w żywej wspólnotie wierzących doświadczamy miłości Boga, odczuwamy Jego obecność i tym samym uczymy się również rozpoznawać Go w naszej codzienności”⁵⁴⁸.

Zależność miłości od modlitwy opiera się również na relacji cnót teologicznych między sobą. W pierwszym paragrafie tego rozdziału przedstawiono wpływ modlitwy na wzrost wiary. Ten wzrost przekłada się w zasadniczy sposób na rozwój miłości. Według Ratzingera: „tam, gdzie wiara staje się nośną siłą człowieka, gdzie człowiek całkowicie zdaje się na Boga, tam wiara automatycznie staje się miłością. [...] Tam, gdzie wiara się rozpada, traci temperaturę również miłość, wzrasta egoizm”⁵⁴⁹. Jeżeli w życiu człowieka dochodzi do zatracenia wiary rozumianej w perspektywie relacyjnej, to miłość odcina się od swego prawdziwego źródła i powoli umiera. Ożywieniem zarówno miłości, jak i wiary i nadziei może stać się odnowienie życia modlitewnego.

Jaka jednak ma być modlitwa, aby można było mówić o niej, że rodzi większą miłość? W swoich kazaniach rekolekcyjnych prefekt zachęcał, by „uczyć się i ćwiczyć myślenie z Bogiem, czucie z Bogiem i chcenie z Bogiem, aby z tego mogła zrodzić się miłość i aby miłość stała się zasadniczym tonem naszego życia”⁵⁵⁰. Uczymy się tego współmyślenia i współodczuwania, poznając Boga coraz lepiej w czasie modlitwy. W katechezie zatytułowanej *Modlitwa sprawia, że ludzie potrafią kochać* papież Benedykt XVI podkreślał wagę rozważania na modlitwie działania Boga w historii zbawienia, zarówno historii opisanej w Piśmie Świętym, jak i historii zbawienia dokonującej się w naszym życiu osobistym⁵⁵¹. Rozważając troskę Boga, którą nam okazuje w codziennym życiu, i kontemplując wydarzenia zbawcze ze Starego i Nowego

⁵⁴⁷ *Medytacja chrześcijańska. Prezentacja...*, s. 758.

⁵⁴⁸ DCE 17.

⁵⁴⁹ *Kościół żyje dzięki trwaniu przy Chrystusie*, JROO XII, s. 737.

⁵⁵⁰ *Patrzeć na Chrystusa. Ćwiczenie się...*, s. 428-429.

⁵⁵¹ *Modlitwa sprawia...*, s. 237-243.

Testamentu, poznajemy „miłosierną wolę Boga, Jego zamysł miłości”⁵⁵². Taki proces modlitwy sprawia, że ludzie stają się „inspirowani przez Boga”⁵⁵³. Inspirowani Bożą miłością zmieniają orientację swojego życia. Ten „zasadniczy ton naszego życia” oznacza, że miłość nie jest już jakimś abstrakcyjnym pojęciem. Miłość staje się wiodącym motywem życia i przejawia się w konkretach budowania relacji z Bogiem i ludźmi. Owocem modlitwy staje się miłość rozumiana jako właściwy kult. W swoich badaniach nad teologią św. Augustyna, młody teolog odkrył, że dla biskupa Hippony właściwą formą kultu jest miłość⁵⁵⁴. Miłość, która polega na całkowitym oddaniu się Bogu, a przez to prowadzi do wejścia we wspólnotę z Nim i wszystkimi Jego dziećmi.

2.3.2. Zjednoczenie z Bogiem

Analizując modlitwę *Ojcze nasz*, papież Benedykt XVI wskazuje na tajemnicę modlitwy chrześcijańskiej. Według autora *Jezusa z Nazaretu* jest ona „spotkaniem z Duchem Boga w uprzedzającym nas Słowie, spotkaniem z Synem i Duchem Świętym, a tym samym – zjednoczeniem z żywym Bogiem”⁵⁵⁵. To zjednoczenie z Bogiem realizujące się przez miłość jest owocem modlitwy, który jednak wymaga wolnej odpowiedzi człowieka. Kardynał w jednym z przemówień zwrócił uwagę, że Bóg, który sam jest wolny, nie likwiduje wolności człowieka, lecz zaprasza na spotkanie miłości. Odpowiedź na to zaproszenie zawsze wiąże się z pewnego rodzaju *exodusem*, z wyjściem z siebie i chociaż może to być trudne, jednakże bez tego „miłość nie dochodzi do skutku”⁵⁵⁶. W tekście analizującym kult Serca Jezusowego Joseph Ratzinger podkreśla, że to Serce zaprasza nas do wyjścia z postawy obronnej i do wchodzenia we wzajemną miłość, która sprowadza się do oddania się Jemu, ale również oznacza znajdowanie w nim pełni miłości⁵⁵⁷.

⁵⁵² Tamże, s. 238.

⁵⁵³ Tamże, s. 243.

⁵⁵⁴ *Lud i dom Boży...*, s. 251-253.

⁵⁵⁵ *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, s. 220.

⁵⁵⁶ *Medytacja chrześcijańska. Prezentacja...*, s. 757.

⁵⁵⁷ *Tajemnica wielkanocna – najgłębsza treść...*, s. 631.

2.3.2.1. Bóg daje siebie

Przedstawiając dynamikę modlitwy chrześcijańskiej, zwrócono uwagę, że dla Josepha Ratzingera/Benedykta XVI ważnym tematem dotyczącym modlitwy jest jej oczyszczenie. Bawarski teolog podkreślał, że wytrwałe praktykowanie modlitwy prowadzi do zmiany treści modlitwy. W wyniku trwania przy Bogu dla modlącego się chrześcijanina „staje się zdumiewająco jasne, o co rzeczywiście chodzi w modlitwie: nie o to lub tamto, lecz o to, że Bóg chce się nam podarować”⁵⁵⁸. Bóg chce dać modlącemu się Siebie samego i to jest najważniejszy owoc modlitwy. Do takiego wniosku bawarski teolog dochodzi na podstawie rozważań rad na temat modlitwy udzielanych uczniom przez Jezusa. W Ewangelii według św. Mateusza Mistrz z Nazaretu zapewnia, odwołując się do doświadczenia ludzkiego ojcostwa, że Bóg, będąc dobrym Ojcem, da każdemu proszącemu to, co jest dobre (por. Mt 7,9n). Odwołując się do Łukasowego zapisu tej obietnicy, autor *Jezusa z Nazaretu* wskazuje, że obiecane dobro nie pozostaje nieznanne. Łukasz wprost podaje, że każdy proszący otrzyma Ducha Świętego (por. Łk 11,13).

Również w artykule zatytułowanym *Teologiczne ugruntowanie modlitwy i liturgii* kardynał zajął się problemem wysłuchania modlitwy⁵⁵⁹. Zaznaczył w nim, że do specyfiki modlitwy chrześcijańskiej należy ukierunkowanie jej na Boga, który słucha i wysłuchuje. W innym tekście zwraca uwagę na zapewnienie o tym, że modlitwa w imię Jezusa będzie zawsze wysłuchana (por. J 16,23n; Łk 11,9.13)⁵⁶⁰. Zastanawiając się jednak, w jaki sposób Bóg może wysłuchiwać prośb, które często mogą być same sobie przeciwstawne, Ratzinger dochodzi do tego samego wniosku: owocem modlitwy jest Duch Święty⁵⁶¹. Akceptacja tej prawdy wymaga oczyszczenia treści modlitwy. Dokonuje tego sam Bóg przez swoją miłość, która prowadzi do zjednoczenia przez Ducha Świętego, będącego miłością⁵⁶².

⁵⁵⁸ *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, s. 224.

⁵⁵⁹ *Teologiczne ugruntowanie...*, s. 732-733.

⁵⁶⁰ *Modlitwa w naszych czasach*, s. 740.

⁵⁶¹ Tamże.

⁵⁶² *Teologiczne ugruntowanie...*, s. 732-733.

2.3.2.2. Radość i wolność dziecka Bożego

Przy okazji rozważań nad problemem wysłuchania modlitwy, bawarski teolog wskazał, że w kwestii owoców modlitwy istnieje wymiennosc pojęć *Duch Święty* i *radość*⁵⁶³. Zapewnienia Jezusa o tym, że modlitwy Jego uczniów zostaną wysłuchane i jako owoc tych modlitw otrzymają oni Ducha Świętego, w czwartej Ewangelii brzmią jako zapewnienia o radości, która ma być owocem modlitwy chrześcijańskiej. Według Ratzingera: „obydwie odpowiedzi są identyczne”⁵⁶⁴. Dar Ducha Świętego jest tożsamy z pełnią radości.

Doświadczenie radości chrześcijańskiej płynie ze świadomości bycia obdarowanym. W swoich katechezach o modlitwie papież wielokrotnie odnosił się do tematu radości. Komentując Psalm 22, zwrócił uwagę, na fakt, że źródłem radości psalmisty jest doświadczenie bycia obdarowanym i to obdarowanym w nadmiarze⁵⁶⁵. Obfitość darów ukazana w obrazach obficie zastawionego stołu, namaszczenia olejkami i napelnionego po brzegi kielicha napelnia serce obdarowanego radością, bo dary te „są czymś więcej niż to, co koniecznie potrzebne, i wyrażają bezinteresowność i obfitość miłości”⁵⁶⁶. Słowa te mogą zobrazować również uświadomienie sobie, że gdy prosimy o zwykłe, potrzebne nam w codzienności rzeczy, to dostajemy Dar przekraczający nasze codzienne potrzeby. Zostajemy obdarowani samym Bogiem i takie doświadczenie jest źródłem nieprzemijającej radości.

Obecność Ducha Świętego staje się źródłem radości również dlatego, że jest On Duchem Chrystusa. Potwierdza swoją obecnością przynależność do Syna Bożego (por. Rz 8,9). W czerwcu 2012 roku jedną z katechez papież poświęcił pieśni zawartej w Liście do Filipian. Ten chrystologiczny hymn, zwany od czasów starożytności chrześcijańskiej *carmen Christo*, pokazuje kolejne źródło radości chrześcijańskiej. Źródłem tym jest przynależność do Chrystusa. Według Benedykta XVI św. Paweł w całym swoim liście wyraża radość, mającą swe źródło w tym, że jest on uczniem Chrystusa⁵⁶⁷. Uczniostwo chrześcijan przekłada się na upodabnianie uczuć do dążeń

⁵⁶³ Tamże, s. 732; *Modlitwa w naszych czasach*, s. 740.

⁵⁶⁴ *Teologiczne ugruntowanie...*, s. 732.

⁵⁶⁵ *Ten, który potrafi znaleźć trawę i wodę na pustyni (Psalm 22)* [Audienca generalna, 5.10.2011], PNNM, s. 76-82.

⁵⁶⁶ Tamże, s. 79.

⁵⁶⁷ *Droga życia chrześcijańskiego* [Audienca generalna 27.06.2012], PNNM, s. 244.

Chrystusa (por. Flp 2,5). Papież zwraca uwagę, że w tym osiągnięciu podobieństwa nie chodzi wyłącznie o traktowanie Syna Bożego jako wzoru moralnego, lecz bardziej o dostosowanie się do Jego sposobu myślenia. Modlitwa daje radość, bo z czasem możemy zauważyć, że to upodabnianie się staje się coraz głębsze⁵⁶⁸. Radość taka jest według papieża „podstawową cechą życia chrześcijańskiego i naszej modlitwy”⁵⁶⁹. Upodabnianie się do Syna Bożego w sposobie przeżywania rzeczywistości jest widzialnym znakiem usynowienia, o którym wielokrotnie wspominał Joseph Ratzinger/Benedykt XVI⁵⁷⁰. Radość chrześcijanina jest radością dziecka Bożego. Świadomość synostwa Bożego potwierdzona obecnością Ducha Świętego i zauważalna w upodabnianiu się na wzór Chrystusa jest źródłem prawdziwej radości⁵⁷¹.

Z doświadczeniem dziecięstwa Bożego, które jest źródłem radości chrześcijańskiej, związany jest problem wolności człowieka. Owocem modlitewnego zbliżania się do Pana staje się wolność polegająca na wybieraniu tego, do czego zaprasza nas Bóg. Od czasów swojej fascynacji teologią św. Augustyna bawarski teolog podkreśla relację wolności i prawdy. Według Augustyna wszystko, co oddala człowieka od prawdy o sobie samym, zagraża jego wolności. I odwrotnie, spojrzenie na siebie w Bożym świetle, dostrzeżenie prawdy o byciu dzieckiem Bożym, ma działanie wyzwalające⁵⁷². W 1980 roku, w czasie pasterki, ówczesny arcybiskup Monachium i Fryzycji podkreślił znaczenie wolności w relacji do Boga. Jako wprowadzenie do swego kazania przytoczył jedną z historii rabinackich, w której wnuk rabiego Barucha skarży się dziadkowi, że przyjaciel, z którym bawił się w chowanego, w pewnym momencie znudził się zabawą i przestał go szukać. Rabbi Baruch, przyznając rację wnukowi, że postępowanie jego przyjaciela nie było dobre, zauważył, że Bóg z nami w pewnym sensie bawi się w chowanego. Problem pojawia się właśnie wtedy, gdy my przestajemy Go szukać⁵⁷³. Odnosząc się do tej historii, Joseph Ratzinger wskazał na potrzebę wolnej decyzji o szukaniu Boga. Stwórca nie chce oślepić nas blaskiem swej chwały, ani też nie zmusza nas do budowania relacji ze Sobą. Bóg pragnie, „żeby

⁵⁶⁸ Tamże, s. 245.

⁵⁶⁹ *Modlitwa sprawia...*, s. 243.

⁵⁷⁰ Więcej na ten temat w pierwszym rozdziale dysertacji.

⁵⁷¹ Zagadnienie radości chrześcijańskiej w nauczaniu J. Ratzingera/Benedykta XVI przedstawił J. Szymik, zob. *Smutek pocieszony. J. Ratzingera/Benedykta XVI traktat o radości*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 29 (2015), s. 165-182.

⁵⁷² *Duch Święty jako Communio...*, s. 510.

⁵⁷³ *Bóg ukrywa się w dziecku. Pasterka 1980*, JROO VI/2, s. 1054.

między Nim i nami zaistniała tajemnica miłości, która zakłada wolność”⁵⁷⁴. Dlatego też pozostaje do pewnego stopnia Bogiem ukrytym. Ukrywa się po to, byśmy mogli być do Niego podobni. Podobieństwo to staje się widoczne w miłości i wolności⁵⁷⁵. Owocem modlitwy chrześcijańskiej jest bez wątpienia miłość i radość, ale modlitwa również nas uwalnia. Modlitwa poszerza przestrzeń naszej wolności, abyśmy mogli Boga szukać i stawać się coraz bardziej do niego podobni.

2.3.3. Zjednoczenie z braćmi

W poprzednim paragrafie ukazane zostało nauczanie Josepha Ratzingera/Benedykta XVI dotyczące wpływu modlitwy na zjednoczenie z Bogiem i owoców wewnętrznych tej komunii. Należy jednak podkreślić, że zjednoczenie z Bogiem nie tylko zmienia człowieka modlącego się. Owocem większej bliskości z Bogiem jest pogłębienie miłości do bliźnich. Co więcej, dopiero gdy ta podstawowa relacja jest prawidłowa, inne relacje również zostają przemienione w relacje oparte na miłości⁵⁷⁶. Przemiana relacji w świecie jest widocznym owocem wysłuchania modlitwy. Zastanawiając się nad formą wysłuchania modlitwy, Joseph Ratzinger doszedł do wniosku, że najkrócej można ją opisać w zdaniu: „w Jezusie Bóg uczestniczy w czasie”⁵⁷⁷. W odpowiedzi na modlitwy Bóg wchodzi w czas i oddziałuje na świat jako miłość. Miłość Boża staje się przyczyną skuteczną, która przemienia ten świat. Według bawarskiego teologa „Modlić się oznacza: postawić się po stronie tej przyczynowości, przyczynowości wolności przeciwko władzy konieczności”⁵⁷⁸.

Może się wydawać, że człowiek nie powinien mieć żadnych oporów przed opowiedzeniem się po stronie miłości. Czyż pragnienie miłości nie jest powszechnym doświadczeniem wszystkich ludzi? Przecież nawet większość piosenek emitowanych w radiu skupia się wokół tematu miłości. Papież Benedykt XVI nie ma żadnych iluzji na ten temat. W swojej medytacji nad postacią Jezusa Chrystusa mówi wprost,

⁵⁷⁴ Tamże, s. 1055.

⁵⁷⁵ Tamże, s. 1054-1055.

⁵⁷⁶ *Patrzeć na Chrystusa. Ćwiczenie się...*, s. 428.

⁵⁷⁷ *Teologiczne ugruntowanie...*, s. 733.

⁵⁷⁸ Tamże.

że: „miłość może być również znienawidzona”⁵⁷⁹. Może się tak stać, ponieważ miłość to nie „romantyczne uczucie błogości” lub „zanurzenie się w samorozkoszy”. Miłość wyzwala z egoistycznego zasklepienia się w sobie, domaga się wyjścia z siebie i dlatego może budzić opór, a nawet nienawiść⁵⁸⁰. To wezwanie do opuszczenia siebie i wyjścia do drugiego konkretyzuje się w dwóch sferach. Po pierwsze, miłość kieruje chrześcijanina do większej odpowiedzialności za swoją wspólnotę kościelną. Po drugie, miłość przynagla modlącego się do podjęcia konkretnej służby na rzecz ubogich⁵⁸¹.

2.3.3.1. Braterstwo chrześcijan

W jednej ze swoich katechez środowych Benedykt XVI, ukazując związek modlitwy z pogłębianiem więzi międzyludzkich, odwołał się do przykładu Jezusa. Według papieża modlitwa Jezusa i Jego działania skierowane na uzdrowienie poszczególnych osób wskazywały na głęboką więź z Ojcem oraz bliźnim⁵⁸². Jak wykazano wyżej, dla Jezusa konstytutywna była świadomość synowskiej relacji do Boga. Ale w nie mniejszym stopniu charakterystyczna dla Niego była miłość do ludzi. Modlitwa chrześcijanina pogłębia więź z Bogiem i otwiera na relacje braterskie z innymi ludźmi.

Braterstwo chrześcijańskie ma podstawę przede wszystkim w ojcostwie Boga. Według Ratzingera pojęcie Bożego ojcostwa, chociaż ma wymiar duchowy, nie wpada w jakąś mglistość i nieokreśloność, które według bawarskiego teologa zagrażają każdemu uduchowieniu⁵⁸³. Ojcostwo Boga przekazywane jest Jego dzieciom w konkretnie wydarzenia Chrystusa. To usynowienie zawiera w sobie braterską jedność w Jednorodzonym Synu. Wagę tego faktu podkreśla Ratzinger, wzywając chrześcijan

⁵⁷⁹ *Jezus z Nazaretu. Prolog...*, s. 90.

⁵⁸⁰ Tamże.

⁵⁸¹ Na błąd myślenia polegający na rozdzieleniu przestrzeni modlitwy od życia wskazał J. Woroniecki: „Jak jedni sądzą, że cała doskonałość chrześcijańska zawiera się w modlitwie, i nie rozumieją, że modlitwa, która na życie nie wpływa, nie przeistacza go i nie sprawia, że coraz bardziej przenika się ono duchem przykazań Bożych, żadnej wartości mieć nie może [...]”, tenże, *Pełnia modlitwy*, Poznań 1988, s. 17.

⁵⁸² *Modlitwa umacnia naszą więź z Bogiem Ojcem i otwiera serca na potrzeby ludzi* [Audycja generalna 14.12.2011], PNNM, s. 125-130.

⁵⁸³ *Braterstwo chrześcijańskie*, JROO VIII/1, s. 58-59.

do ożywiania świadomości ojcostwa Bożego i trwania w jedności z Jego Synem. Tylko w taki sposób wierzący może urzeczywistnić braterstwo chrześcijańskie⁵⁸⁴.

Przestrzenią urzeczywistniającego się braterstwa jest Kościół. Przynależność do Kościoła opiera się tak naprawdę na wszczęciu w Chrystusa poszczególnych członków wspólnoty. Zapoczątkowanie przynależności odbywa się przez chrzest, odnawiany w razie konieczności w sakramencie pokuty. Wyrazem tej jedności staje się Eucharystia. Według Josepha Ratzingera na podstawie powyższych wypowiedzi dogmatycznych można postawić tezę o wyjątkowości braterstwa chrześcijan. Braterstwo to jest wyrazem realnego zjednoczenia, a nie wyłącznie przyjęciem pewnej umownej idei. Z tych dogmatycznych wypowiedzi wynikać powinien etos autentycznego braterstwa, wypływający z świadomego duchowego przyjęcia ojcostwa Boga i jedności życia w Chrystusie⁵⁸⁵.

Według bawarskiego teologa z takiej formy ukonkretnienia braterstwa wynika z jednej strony zniesienie granic w obrębie chrześcijaństwa, ale równocześnie ustanowienie nowej granicy, granicy oddzielającej chrześcijan od osób nieochrzczonych⁵⁸⁶. Analizując teksty biblijne, Ratzinger dochodzi do wniosku, że braćmi w ścisłym znaczeniu tego słowa są wyłącznie chrześcijanie⁵⁸⁷. Utrata poczucia odrębności od świata i brak świadomości, że chrześcijaninem zostaje się przez nawrócenie, jest według teologa głównym powodem przemiany chrześcijan, formalnie należących do Kościoła, w neopogan⁵⁸⁸. Utrata pewności, że inny chrześcijanin dokonał w swoim życiu wyboru Chrystusa, powoduje, że nie widzimy w nim brata. Chrześcijaństwo powoli staje się anonimowe i już w połowie XX wieku młody wówczas teolog postulował potrzebę przywrócenia doświadczenia wspólnotowości, które zapewniały w tym czasie prawie wyłącznie sekty⁵⁸⁹. Odnalezienie swego miejsca w Kościele ma być jednym z konkretnych owoców modlitwy. Można powiedzieć, iż jednym z owoców modlitwy staje się „ukościelnienie” oranta. Dzieje się tak dlatego,

⁵⁸⁴ Tamże, s. 58.

⁵⁸⁵ Tamże, s. 62-63.

⁵⁸⁶ Tamże, s. 66-78.

⁵⁸⁷ Tamże, s. 71-73.

⁵⁸⁸ *Neopoganie a kościół*, s. 1061-1063.

⁵⁸⁹ Tamże, s. 1068.

że modlitwa polega między innymi na przekształcaniu siebie samego w Ciało Chrystusa. Takie przekształcanie jest dla Ratzingera aktem prawdziwej miłości⁵⁹⁰.

Oczywiście postulat przywrócenia bliskich relacji wśród ochrzczonych nie wzbudzał oporu. Natomiast ukazywanie relacji charakterystycznych dla sekt jako wzoru dla wspólnot chrześcijańskich mogło i rzeczywiście sprowokowało wiele wypowiedzi krytycznych, skierowanych pod adresem młodego teologa. Dla Ratzingera jednak przywrócenie poczucia odrębności i wyjątkowości relacji braterskich we wspólnocie chrześcijańskiej ma sens ze względu na zadanie, które Zbawiciel postawił przed Ludem Nowego Wybrania. Według bawarskiego teologa „wyodrębnienie ograniczonej chrześcijańskiej wspólnoty braterskiej nie zmierza do tworzenia ezoterycznego kółka, stanowiącego cel sam w sobie, lecz ma służyć całości”⁵⁹¹. Świadoma swojej tożsamości wspólnota chrześcijańska ma służyć tym, których z różnych powodów nie udało się jeszcze przyłączyć do Kościoła. Tego posłannictwa nie może umniejszyć nawet doświadczenie grzeszności poszczególnych członków Kościoła⁵⁹². Chrzęścianie mają służyć jedności rodzaju ludzkiego poprzez swoją służbę.

2.3.3.2. Służba chrześcijan na rzecz bliźnich

Chociaż prawdą jest, że relacje wewnątrz wspólnoty chrześcijańskiej są wyjątkowe, to nie oznacza, że chrześcijanie mają zamykać się na potrzeby niechrześcijan⁵⁹³. Od początku istnienia Kościoła jego cechą charakterystyczną było zaangażowanie na rzecz ubogich. Takie zaangażowanie wypływa wprost z powszechnej woli zbawczej objawionej przez Syna Bożego⁵⁹⁴. Uczestnictwo chrześcijan w dziele Chrystusa nie ogranicza się do posługi na rzecz ludzi ubogich materialnie. Joseph

⁵⁹⁰ *Chrystus i Jego Kościół*, s. 92.

⁵⁹¹ *Braterstwo chrześcijańskie*, s. 78-79.

⁵⁹² Zagadnienie relacji świętości Kościoła do grzeszności jego członków, zob. K. Góźdz, *Kościół świętych – Kościół grzeszników według Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce” 8,2 (2014), s. 31-41.

⁵⁹³ Aspekt odpowiedzialności chrześcijan za świat niechrześcijański został naświetlony w: J. Szymik, „*Religio vera*”. *Rzeczywistość chrześcijaństwa – chrześcijański wymiar rzeczywistości według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce” 7,2 (2013) s. 17-21.

⁵⁹⁴ Rozumienie misji Kościoła jako udziału w misji Zbawiciela tak charakterystyczne dla teologii J. Ratzingera/Benedykta XVI opracował P. Rabczyński, zob. tenże, *Kościół Jezusa Chrystusa: szkic do eklezjologii Benedykta XVI*, „Forum Teologiczne” 16 (2015), s. 153-163.

Ratzinger wskazał na trzy podstawowe obszary służby chrześcijan wobec osób nieochrzczonych. Są nimi: misja, posługa miłosierdzia oraz cierpienie zastępcze⁵⁹⁵.

W służbie na rzecz bliźnich, która przyjmuje formę misji, bawarski teolog dostrzega napięcie pozornie przeciwstawnych zaleceń Pana. Z jednej strony Mistrz z Nazaretu nakazuje swoim uczniom upublicznianie Jego nauczania: „Co mówię wam w ciemności, powtarzajcie w świetle, a co usłyszycie na ucho, rozgłaszajcie na dachach” (Mt 10,27). Nakaz upubliczniania nauczania przyjmuje wymiar uniwersalny w wielkim nakazie misyjnym (por. Mt 28,19). A więc Chrystus wzywa do powszechności misji. Z drugiej strony jednak z Jego ust padają również słowa ostrzeżenia: „Nie dawajcie psom tego, co święte, i nie rzucajcie swych pereł przed świnie, by ich nie podeptały nogami i, obróciwszy się, nie poszarpały was samych” (Mt 7,6). Zachęca więc swoich uczniów do pewnego rodzaju wstrzeźliwości. Tę pozorną sprzeczność Ratzinger interpretuje w następujący sposób: „zadaniem Kościoła jest głoszenie światu słowa Bożego przekazanego przez Chrystusa, dawanie całemu światu publicznego świadectwa publicznemu Bożemu dziełu zbawienia, tak żeby każdy mógł je poznać. Zadanie to ma jednak wykonywać ze świętą dyskrecją”⁵⁹⁶. Dyskrecja powinna odnosić się do tej rzeczywistości, którą od starożytności chrześcijańskiej nazywano *disciplina arcani*. Przestrzeń sakramentalna, zwłaszcza liturgii eucharystycznej, ma wymiar budowania jedności między chrześcijanami skupionymi wokół swego Mistrza i jej wymiar misyjny ogranicza się do przygotowania uczniów⁵⁹⁷.

Drugim zadaniem wierzących wobec niechrześcijan jest *agape*. Posługa miłości według bawarskiego teologa ma w sobie dwa wymiary. Pierwszym jest wymiar znaku. Chrzęścijanie we wspólnocie mają mieć takie relacje, by patrząc na nich, inni chcieli do nich dołączyć. Taka posługa miłości ma rys wybitnie misyjny, nie ogranicza się ona jednakże tylko do ewangelizacyjnego wymiaru. Drugim wymiarem posługi miłości jest okazywanie miłości wszystkim, którzy jej potrzebują. Ten wymiar służby nie może mieć względu na przynależność religijną⁵⁹⁸. Każdy potrzebujący przez sam fakt bycia

⁵⁹⁵ *Braterstwo chrześcijańskie*, s. 83-85.

⁵⁹⁶ Tamże, s. 83-84.

⁵⁹⁷ Więcej na temat relacji Eucharystia a misja patrz trzeci rozdział dysertacji.

⁵⁹⁸ Myśl o niestosowaniu kryterium przynależności religijnej w dziełach miłosierdzia powraca w nauczaniu J. Ratzingera/Benedykta XVI zwłaszcza w kontekście omawiania przypowieści o miłosiernym Samarytaninie, zob. A. Lwowski, *Miłosierny Samarytanin w refleksji teologicznej Josepha*

w trudnym położeniu staje się bratem Chrystusa⁵⁹⁹. Opcja na rzecz ubogich nie jest wymysłem współczesnego świata, lecz już od początku chrześcijaństwa stała się cechą charakterystyczną uczniów Chrystusa.

Obojętność na potrzeby bliźnich była przez ojców Kościoła nazywana grzechem pogan⁶⁰⁰. Grzech ten może jednak stać się udziałem chrześcijan. Takie niebezpieczeństwo pojawia się w sytuacjach, gdy pomoc chcemy ograniczyć wyłącznie do wymiaru instytucjonalnego. Niebezpieczeństwo tego rodzaju zobrazował Ratzinger przytoczeniem jednej z opowieści chasydzkich zapisanej przez Martina Bubera, w której to rabbi Lewi Icchak upomniął przełożonych swojej gminy, aby nie ograniczali kontaktu potrzebujących z ludźmi potrafiącymi im pomóc. Pomysł postawienia skarboxy, do której zamożni mogliby wrzucać datki, a potrzebujący mogliby się z niej zaopatrywać, rabbi Lewi określił pomysłem rodem z Sodomy i Gomory. Prawdziwym celem takiego działania nie jest chęć pomocy ubogim, lecz to, że zamożni postępują w ten sposób, „żeby swych ubogich braci nie widzieć na oczy”⁶⁰¹. Według Ratzingera ucieczka wyłącznie w instytucjonalne sposoby pomocy ubogim jest wiarą w utopię. Stworzenie społeczeństwa niepotrzebującego posługi chrześcijańskiej miłości na tym świecie jest niemożliwe⁶⁰².

Trzecim obszarem służby chrześcijan wobec nieochrzczonych jest „cierpienie dla nich i za nich”⁶⁰³. Według bawarskiego teologa ten rodzaj służby możemy nazwać najwznioślejszym. Służba ta jest wzorowana na życiu Chrystusa. Przed zbliżającą się męką Jezus wypowiedział słowa, w których Ratzinger dostrzega zadanie życia Zbawiciela. Mistrz z Nazaretu powiedział o sobie: „Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mk 10,45). W słowach tych dostrzec można nie tylko podstawowe prawo życia Jezusa, lecz także prawo życia Jego uczniów. W słowach Jezusa, który stwierdził, że Jego uczniowie zawsze będą w mniejszości, bawarski teolog widzi drogę upodobniania się chrześcijan do swego Mistrza. Jezus był jednym dla wielu, więc Jego uczniowie również powinni

Ratzingera/Benedykta XVI, w: *Milosierdzie. Próba spojrzenia interdyscyplinarnego*, red. P. Sawa, Katowice 2018, s. 112-128.

⁵⁹⁹ *Braterstwo chrześcijańskie*, s. 84.

⁶⁰⁰ *O chrześcijaństwo, które unosi...*, s. 530; *Jezus z Nazaretu. Prolog...*, s. 90.

⁶⁰¹ M. Buber, *Werke*, 3, s. 345n, cyt. za: *Antropologiczne podstawy miłości braterskiej*, JROO VIII/1, s. 104-105.

⁶⁰² *Antropologiczne podstawy...*, s. 105.

⁶⁰³ *Braterstwo chrześcijańskie*, s. 84.

być dla wszystkich pomimo swej małej liczebności. Ratzinger zwraca uwagę na wypowiedzi Jezusa, które potwierdzają jego tezę: „Wąska jest droga, która prowadzi do życia, a mało jest takich, którzy ją znajdują” (Mt 7,14); „Robotników [jest] mało” (Mt 9,37); „Mało [jest] wybranych” (Mt 22,14); „Nie bój się, mała trzódka” (Łk 12,32). W tych i innych zapowiedziach Chrystusa odnoszących się do małej liczebności uczniów widzi zapowiedź ciągłego przeciwstawiania się większości. Zaznacza również, że gdy zawiodą inne drogi, pozostanie jeszcze „królewska droga zastępczego cierpienia u boku Pana”⁶⁰⁴. Na przestrzeni wieków widać było, że przez swoje porażki, związane również z prześladowaniami, Kościół dochodził do największych zwycięstw. Współcierpienie z Panem jest więc rzeczywiście najwzniolejszą formą służby wobec wszystkich ludzi.

Związek modlitwy z służbą wyraźnie podkreślił papież w swojej pierwszej encyklice. Nazywa w niej modlitwę sposobem „czerpania wciąż na nowo sił od Chrystusa”⁶⁰⁵. Dlatego też odrzuca wszelkie sugestie, że modlitwa jest stratą czasu i należy ją zaniechać na korzyść podejmowania konkretnych działań na rzecz ubogich. Według papieża ten, „kto modli się, nie traci czasu, nawet jeśli wszystko wskazuje na potrzebę pilnej interwencji i skłania nas jedynie do działania. Pobożność nie osłabia walki z ubóstwem czy nawet biedą bliźniego”⁶⁰⁶. W swoim liście pasterskim na Wielki Post 1979 roku przyszedł papież przyznawał, że modlitwa nie zastępuje czynu, ale też podkreślał, że sam czyn nie zastępuje modlitwy⁶⁰⁷. Chrześcijanin, który pozwala, by Bóg przemieniał jego serce na modlitwie, niejako w sposób naturalny doświadczy miłości Boga. Miłości, która poprowadzi go do większej zażyłości z braćmi w Kościele, ale też miłość Boża skieruje go również ku ubogim, których zawsze będziemy mieli wśród nas (por. J 12,8).

W pierwszym rozdziale przedstawione zostały podstawy modlitwy chrześcijańskiej, które wynikały z osobowego charakteru relacji człowieka z Bogiem. Z kolei drugi rozdział miał za zadanie ukazać zasady wspólne dla różnych form

⁶⁰⁴ Tamże, s. 85.

⁶⁰⁵ DCE 36.

⁶⁰⁶ Tamże.

⁶⁰⁷ *Myśli o modlitwie...*, s. 747.

modlitwy chrześcijańskiej. Tym samym nie jest on rozdziałem „prześciowym” pomiędzy podstawami a konkretnymi formami modlitwy, lecz stanowi centralny punkt rozważań o modlitwie chrześcijańskiej.

W toku badań okazało się, że w teologii modlitwy, wyłaniającej się z nauczania Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, ważną rolę zajmują cnoty teologalne. Na przestrzeni lat bawarski teolog podejmował refleksję nad – jak sam mówił – zasadniczymi postawami, „w których ludzka egzystencja otwiera się na Boga”⁶⁰⁸. Dla Ratzingera oczywisty jest wzajemny związek każdej z cnót z modlitwą. Jest to związek dwukierunkowy. Z jednej strony wszystkie cnoty teologalne oddziałują na modlitwę – wiara stwarzając przestrzeń, nadzieja dynamizując ją, a miłość znajdując wyraz w modlitwie. Z drugiej jednak strony teksty omawianego teologa wskazują na konieczność modlitewnej troski o rozwój tych cnót.

Kluczowe miejsce wśród cnót teologalnych zajmuje wiara. Jest ona również fundamentem, na którym opierają się poszczególne punkty wyjścia modlitwy chrześcijańskiej. Wiara prowokuje nawrócenie, które w kontekście modlitwy dotyka dwóch wymiarów życia chrześcijańskiego. Po pierwsze nawrócenie wyraża się w zmianie myślenia o modlitwie. Ratzinger zauważa, że kłopoty z modlitwą mogą przyczyniać się do kwestionowania możliwości i sensowności rozmowy z Bogiem. Łatwiejsze wydaje się przyjęcie opinii o niemożliwości wejścia w bliska relację z Bogiem niż przyznanie, że modlitwa wymaga trudu, więc ludziom często nie chce się podejmować tego wysiłku. Jednak nawet uznanie prawdy o możliwości modlitwy nie sprawia, że staje się ona chrześcijańska. Dopiero uznanie prymatu Boga powoduje „przewrót kopernikański”, który przekłada się na zmianę modlitwy i życia chrześcijanina.

Kolejnym punktem wyjścia w teologii modlitwy Josepha Ratzingera/Benedykta XVI jest przyjęcie zasady cielesności. W swoich dziełach wielokrotnie podkreślał wagę nauczania o wcieleniu Synu Bożego. Z przyjęcia tej prawdy wynika konkretne wezwanie do akceptacji swej cielesności. W kontekście modlitwy chrześcijańskiej wiąże się to z akceptacją wspólnotowego wymiaru Bożego planu zbawienia. Poszczególne wierny nie musi na nowo odkrywać sposobów modlitwy, lecz wystarczy, że wejdzie w praktyki wypracowane na przestrzeni wieków. Nie powinien

⁶⁰⁸ *Patrzeć na Chrystusa. Ćwiczenie się...*, s. 357.

też „wymyślać”, jaki jest Bóg, lecz ma wejść w doświadczenie świadków, którzy żyli w głębokiej bliskości z Bogiem. Akceptacja cielesności wiąże się też z zwróceniem uwagi na wpływ miejsca modlitwy na oranta.

Wielokrotne podkreślanie potrzeby kontaktu z pięknem przyrody, wskazujące na wrażliwość naszego teologa, zadaje kłam określeniom rozpowszechnianym w mediach, przedstawiającym Ratzingera jako nieczułego, pancernego kardynała.

Punkty wyjścia są istotne dla modlitwy chrześcijańskiej, ale oczywiście nie wyczerpują wszystkich jej zasad. W modlitwę chrześcijańską wpisana jest bez wątpienia pewna dynamika. Prawdą jest, że chrześcijaństwo jest religią spełnienia Bożych obietnic, ale nawet w nim jest ciągle obecne napięcie pomiędzy *już* i *jeszcze nie*. Dynamika modlitewna wynika z tego napięcia. Wychodzi od Bożego zaproszenia wejścia w bliską relację, ale wpisane jest w nią również stopniowe dochodzenie do realizacji tego zaproszenia. Siłą nadającą dynamikę temu procesowi jest nadzieja. Sam proces uczenia się sposobu budowania bliskości z Bogiem Joseph Ratzinger/Benedykt XVI nazywa szkołą modlitwy. W szkole tej nauczycielem jest sam Bóg, ale posługuje się w swoim nauczaniu doświadczeniem życiowym swoich uczniów. Nauczanie nie jest zawieszone w teoretycznej próżni, lecz wychodzi zawsze od konkretnego doświadczenia osoby pragnącej pogłębienia relacji ze swoim Stwórcą. Chrześcijaninowi pragnącemu postępować na tej drodze bawarski teolog radzi przede wszystkim zaakceptować drogę, którą prowadzi go Bóg. Akceptacja całego procesu rozwoju w życiu modlitewnym nie osłania jednakże od elementu walki, który jest wpisany w modlitwę. Receptą na zwycięstwo w tej walce jest wytrwałość. Wytrwałość umożliwia również proces niezbędnego oczyszczenia modlitwy. Oczyszczenie prowadzi do osiągnięcia konkretnych owoców w życiu chrześcijanina.

Owocem modlitwy chrześcijańskiej jest większa miłość. Wyraża się ona w większym zjednoczeniu przede wszystkim z Bogiem przez Chrystusa w Duchu Świętym. Doświadczenie bliskości Boga rodzi autentyczną i głęboką radość. Zjednoczenie z Bogiem nie alienuje chrześcijanina. Wręcz przeciwnie, prowadzi do większej otwartości na wszystkich ludzi. Przede wszystkim daje doświadczenie przynależności do jednej rodziny wierzących. Wyznacza również pewne granice pomiędzy wierzącymi i osobami dalekimi od wiary. Wzmocnienie poczucia przynależności nie kieruje jednak chrześcijan przeciwko ludziom nieznającym Boga,

lecz zachęca do realizacji misji Chrystusa. Owocem modlitwy staje się służba na rzecz ubogich na wzór Tego, który przyszedł, aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu.

Prezentacja przedstawionych treści dowodzi, że w modlitwę chrześcijańską wpisana jest dynamika prowadząca chrześcijanina drogą cnót teologicznych od wiary, przez nadzieję, do konkretnych owoców miłości. W następnym rozdziale przedstawione zostaną teologiczne formy modlitwy chrześcijańskiej, w których realizują się przedstawione wyżej zasady.

Rozdział 3

Teologiczne formy modlitwy chrześcijańskiej

Poprzedni rozdział odpowiadał na pytanie o wspólne zasady ważne dla różnych form modlitwy chrześcijańskiej. Ale modlitwa chrześcijańska, nawet jeśli uwzględnia wymienione zasady to realizuje się w konkretnych formach, nie jest jakąś rzeczywistością abstrakcyjną. Zasady bez ich zastosowania w konkretnych formach nie mają przełożenia na życie modlitewne.

Kontekst pracy dyplomowej niejako wymusza przedstawienie określonej treści w oparciu o czytelną strukturę. W sytuacji, gdy należy przedstawić formy modlitwy chrześcijańskiej, oczywista wydaje się potrzeba usystematyzowania ich według jakichś czytelnych kryteriów. Najprostszym rozwiązaniem byłoby dokonanie podziału ze względu na liczbę osób modlących się na modlitwy osobiste i wspólnotowe. Najprostsze rozwiązania nie zawsze jednak są najlepsze.

Z badań nad teologią Josepha Ratzingera/Benedykta XVI wynika jednak, że zgodnie z jego podejściem podstawowym, teologicznym kryterium podziału modlitw jest kwestia ich przynależności do liturgii Kościoła. Różnica pomiędzy tymi formami modlitw jest dostrzegalna szczególnie w właściwym ich przeżywaniu przez konkretną osobę. Tak jak w modlitwach prywatnych pozostawiona jest dosyć duża przestrzeń dowolności, tak w modlitwach liturgicznych osoba modląca się wchodzi w pewien nurt zaproponowany jej uprzednio przez Kościół. W nurcie tym dowolność nie jest potrzebna i co więcej mija się z celem i może prowadzić na manowce.

Podział na modlitwy prywatne i liturgiczne nie jest w żadnym wypadku próbą przeciwstawiania ich sobie. Jak okaże się w toku dalszej prezentacji, bawarski teolog wielokrotnie podkreślał ich wzajemny związek i wzajemne przyporządkowanie. Widać to wyraźnie w tekstach, w których omawia zależność między modlitwami osobistymi

i wspólnotowymi⁶⁰⁹. Z jednej strony bawarski teolog podkreśla, że w modlitwach wspólnotowych możemy uczyć się modlitwy osobistej, ale też zaznacza, że tylko wtedy, gdy modlimy się indywidualnie, owocny może być nasz udział w modlitwie wspólnotowej. Poetycko nazwał tę zależność w słowach: „Musimy sobie pozwolić wskazać kierunek przez wielkie słowa tradycyjnych modlitw, jednak musimy także wciąż przemieniać je w drobne monety naszego osobistego zmagania się z Bogiem”⁶¹⁰.

Oczywisty więc wydaje się podział trzeciego rozdziału na dwie części: pierwszą poświęconą modlitwom prywatnym i odpowiednio drugą poświęconą modlitwom liturgicznym. Nie opierając się na podziale uzależnionym od kryterium liczby osób, zarówno w pierwszej części, jak i w drugiej zostaną przedstawione formy modlitw indywidualnych i wspólnotowych.

3.1. Modlitwy prywatne

Jak zostało to wspomniane powyżej, cechą charakterystyczną modlitw prywatnych jest możliwość dowolnego doboru ich treści przez oranta. Należy jednak zaznaczyć, że Joseph Ratzinger/Benedykt XVI wskazuje podstawowe wątki, które powinny znaleźć się w modlitwach prywatnych. Stąd też najpierw zostanie przedstawiona treść modlitw prywatnych z podziałem na akcenty prośby, dziękczynienia i uwielbienia. W modlitwach chrześcijańskich niezastąpionym źródłem inspiracji jest i pozostanie na zawsze Pismo Święte. Drugi paragraf tej części zostanie poświęcony zagadnieniu zrozumienia Pisma Świętego, modlitwy Słowem Bożym i przełożeniem takiej modlitwy na życie chrześcijanina. Na koniec zostaną przedstawione dalsze podziały modlitw prywatnych ze szczególnym uwzględnieniem aspektu modlitwy osobistej, która może prowadzić do włączenia się w drogę modlitw ukształtowanych na przestrzeni dwóch tysięcy lat chrześcijaństwa. Osobno zostaną przedstawione modlitwy, które w swojej istocie są ukierunkowane na Eucharystię.

⁶⁰⁹ Oczywiście jest, że modlitwy prywatne mogą być równocześnie modlitwami wspólnotowymi, a modlitwy liturgiczne mogą być odmawiane przez osoby samotne, ale ukazanie zależności między tymi formami pozwoli lepiej zrozumieć zależność pomiędzy modlitwami prywatnymi i liturgicznymi.

⁶¹⁰ *Myśli o modlitwie...*, s. 751.

3.1.1. Treść modlitw prywatnych

Modlitwy prywatne charakteryzują się dosyć dużą dowolnością, przede wszystkim jeśli chodzi o treść. I chociaż modlący się sam może zdecydować, jaką treść chce wyrazić w swojej modlitwie, to dobrze by było, gdyby zawierała ona zarówno prośbę, jak i dziękczynienie oraz uwielbienie. Oczywiście jest, że treści te są obecne w modlitwach liturgicznych, ale zagadnienie to trzeba omówić w dziale poświęconym modlitwie prywatnej dlatego, że w modlitwie liturgicznej treść jest wpisana w strukturę modlitwy i należy podążać za treścią zmieniającą się czasie trwania nabożeństwa, a nie zastanawiać się, jaką treść zawrzeć w danym momencie oficjalnej modlitwy Kościoła. Jak nauczał papież w swoich katechezach poświęconych tematowi modlitwy, „w naszej modlitwie prośba, chwalenie i dziękczynienie powinny łączyć się w jedno, również wtedy, gdy wydaje się nam, że Bóg nie odpowiada na nasze konkretne oczekiwania”⁶¹¹. A więc treści nie muszą zależeć wyłącznie od okoliczności, w których modli się człowiek. Również w sytuacjach wielkiej potrzeby nie należy zapominać o dziękczynieniu i uwielbieniu, nawet gdy na odpowiedź na modlitwę błagalną trzeba jeszcze poczekać.

3.1.1.1. Modlitwa błagalna

W tekście *Modlitwa w naszych czasach* Joseph Ratzinger daje radę osobom, które zauważają w sobie nieumiejętność modlitwy i zastanawiają się, od czego mają zacząć⁶¹². Autor zauważa, że obojętnie czy zaczniemy od modlitwy prośby, czy też od uwielbienia i adoracji, to i tak na początku mogą być duże trudności. Wskazuje jednak, że dla człowieka wołanie o pomoc jest „najbardziej pierwotną cechą”⁶¹³. Dla człowieka doświadczającego kruchości swojej egzystencji, a tego typu doświadczenie wydaje się być powszechne, modlitwa prośby może stanowić sposób „utorowania sobie drogi”⁶¹⁴ do pogłębienia relacji z Bogiem. Jak zaznacza kardynał, również zdeklarowani ateści

⁶¹¹ *Modlitwa umacnia naszą więź z Bogiem Ojcem...*, s. 128.

⁶¹² *Modlitwa w naszych czasach*, s. 737-739.

⁶¹³ Tamże, s. 737.

⁶¹⁴ Tamże.

mogą odkryć u siebie łatwość do wypowiedzenia tej formy modlitwy. Jako przykład przytacza wyznanie kosmonauty ze Związku Radzieckiego, który przyznał, że modlił się w czasie transmisji ukazującej niebezpieczny moment misji kosmicznej⁶¹⁵.

W drugim rozdziale dysertacji w kontekście trudności z podjęciem modlitwy wskazano na wpływ różnych prądów myślowych zniekształcających przekonanie o możliwości modlitwy. W kontekście modlitwy prośby również pojawiają się pseudoreligijne rady, mające pomóc osobie podejmującej trud modlitwy. Według Josepha Ratzingera, „wiara w moc postępu” prowadzi do zmiany modlitwy prośby w formę skupienia, „pozwalającą nabrać sił do praktykowania ludzkiej samopomocy”⁶¹⁶. Traktowanie modlitwy wyłącznie jako czasu pozwalającego odzyskać siły do dalszej pracy jest znakiem tego, że tak naprawdę, nie oczekujemy pomocy od Boga. Taka postawa może wynikać z niewiary w to, że Bóg odpowie na prośby potrzebującego.

Wiara w Boga, który słucha naszych modlitw, nie jest tożsama z przekonaniem, że On wysłucha prośb proszącego. Na tę różnicę bawarski teolog wskazywał już we *Wprowadzeniu do chrześcijaństwa*. Zaznaczał, że nawet jeśli czytelnik jego książki zgodzi się z tym, że wielkość Boga polega między innymi na tym, że On – Nieskończony – może usłyszeć człowieka skończonego zamkniętego w czasie, to i tak pozostają pytania czy może On również wysłuchać? Albo czy modlitwa błagalna, „wołanie stworzenia do Boga nie jest ostatecznie pobożnym fortelem, by człowieka psychicznie podnieść i pocieszyć, gdyż do wyższych form modlitwy mało kto jest zdolny?”⁶¹⁷. Jaką odpowiedź na te pytania możemy zaczerpnąć z nauczania Josepha Ratzingera/Benedykta XVI?

Zachęcając do wyrażania swoich prośb, bawarski teolog wskazuje na trzy źródła przemawiające za tą formą modlitwy: Stary Testament, nauczanie Jezusa i liturgię. Według Ratzingera w Starym Testamencie modlitewna przygoda człowieka z Bogiem rozpoczyna się od prośby o wybawienie. Jako przykład wskazuje on na wersety z Księgi Psalmów, z Pięcioksięgi i ksiąg historycznych (Ps 118,25; Lb 12,13; 2 Sm 15,31). Również Jezus, ucząc modlitwy, jako wzór podaje modlitwę błagalną – jaką jest modlitwa *Ojciec nasz*. W liturgii eucharystycznej bawarski teolog podkreśla z kolei fakt,

⁶¹⁵ *Modlitwa a medytacja*, s. 761.

⁶¹⁶ *Przyszłość świata...*, s. 792.

⁶¹⁷ *Wprowadzenie do chrześcijaństwa...*, s. 252.

że msza św. rozpoczyna się od modlitwy *Kyrie eleison*, która jest modlitwą prośby⁶¹⁸. Już jako papież powracał do tematu modlitwy błagalnej i podkreślał, że w Psalterzu, mimo różnorodnych środków wyrazu, wyraźne są dwa wielkie wątki, na których skupiają się psalmy. Wśród tych wątków na pierwszym miejscu papież wymienia właśnie modlitwę błagalną połączoną ze skargą⁶¹⁹. Również w swojej medytacji *Jezus z Nazaretu* autor podkreśla wagę siedmiu prośb *Modlitwy Pańskiej*⁶²⁰. Przekonanie św. Augustyna – „Człowiek jest żebrakiem Boga” – według bawarskiego teologa jest zawsze aktualne i udawanie przed sobą samym i przed innymi, że nie potrzebujemy pomocy od Stwórcy, zamyka człowieka w pozornej samowystarczalności⁶²¹. Natomiast wyrazić swoje prośby przed Bogiem „nie oznacza tak naprawdę nic innego niż całkowicie ukryć się w Bożych rękach”⁶²². Według Ratzingera takie codzienne zawierzanie się Bogu powinno stanowić punkt wyjścia modlitwy⁶²³.

W nauczaniu papieża uwidaczniają się dwa obszary modlitwy prośby: modlący się może prosić za siebie samego, ale również wznosić do Boga modlitwę wstawienniczą. Na wzór psalmisty w błaganiach modlący się opisuje swoje położenie: swój strach, smutek, lub – jak w psalmach pokutnych – prosi o przebaczenie swoich grzechów⁶²⁴. Może prosić we wszystkich swoich potrzebach, nie zapominając jednak o hierarchii prośb na wzór *Modlitwy Pańskiej*⁶²⁵. Jednak jeśli modlitwa *Ojcze nasz* ma stanowić wzór modlitwy osobistej, to nie da się ograniczać w swoich prośbach wyłącznie do własnych potrzeb i pragnień.

Na przestrzeni lat Joseph Ratzinger/ Benedykt XVI wielokrotnie wskazywał wzory modlitwy wstawienniczej. W katechezach o modlitwie, przedstawiając wzorcowe postacie Starego i Nowego Testamentu, papież ukazując postać Abrahama, podkreśla, że „ojciec wszystkich wierzących [...] wstawił się za miastami Sodomą

⁶¹⁸ *Modlitwa w naszych czasach*, s. 737.

⁶¹⁹ *W Psalmach Słowo Boże staje się słowem modlitwy* [Audiencja generalna, 22.06.2011], PNNM, s. 45.

⁶²⁰ *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, s. 221-246.

⁶²¹ *Modlitwa w naszych czasach*, s. 737-738.

⁶²² Tamże, s. 738. Należy podkreślić, że chociaż oryginalne zdanie „Gott bitten heißt so eigentlich nichts anderes, als uns ganz in Gottes Hände legen” (*Beten in unserer Zeit*, JRGS IV, s. 821-823) zostało przetłumaczone jako „Prosić Boga nie oznacza tak naprawdę nic innego niż złożyć się całkowicie w Jego ręce” (*Modlitwa w naszych czasach*, s. 738) i tłumaczenie to jest całkowicie poprawne, to jednak zaproponowany wyżej przekład wydaje się bardziej uwidaczniać element zaufania wyłaniający się z tekstu bawarskiego teologa.

⁶²³ *Modlitwa w naszych czasach*, s. 739.

⁶²⁴ *W Psalmach Słowo Boże...*, s. 45.

⁶²⁵ *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, s. 221-246.

i Gomorą”⁶²⁶. Z kolei Mojżesz, nazywany w katechezach człowiekiem modlitwy, wstawia się za Narodem Wybranym, gdy ten popełnił grzech bałwochwalstwa⁶²⁷. W obu historiach Benedykt XVI podkreśla ważną rzecz związaną z modlitwą wstawienniczą. Według papieża, modlitwa wstawiennicza ukazuje prawdę o Bogu. Stwórca oznajmia Abrahamowi plan zburzenia dwóch miast w tym celu, aby Abraham prosząc za nimi, ukazał pragnienie zbawienia, jakie Bóg ma względem każdego grzesznika⁶²⁸. Podobna sytuacja ma miejsce w dialogu Mojżesza z Bogiem na górze Synaj. Bóg ujawnia swój zamiar, aby Mojżesz „prosił Boga, by do tego nie dopuścił, pokazując w ten sposób, że Bóg pragnie zawsze zbawienia”⁶²⁹. Powyższe twierdzenia ukazują związek modlitwy wstawienniczej nie tylko z troską oranta o bliźnich, ale również z zaangażowaniem w ukazywanie prawdziwego obrazu Boga.

Ukazywanie Boga pragnącego zbawienia każdego człowieka widać również w modlitwie wstawienniczej za zmarłych. W swoich medytacjach opublikowanych w 12 zeszytach „Gazety duszpasterskiej dla Diecezji Aachen, Berlin, Essen, Kolonia i Osnabrück” bawarski teolog poświęcił jeden artykuł modlitwie za zmarłych⁶³⁰. Według niego powszechność modlitwy za zmarłych wskazuje na głęboką wiedzę wynikającą z wiary w życie wieczne. Modlitwa taka rodzi się z przekonania, że współodpowiedzialność nie kończy się w śmierci, lecz jest czymś trwałym. I choć przemiana, którą zmarły przechodzi w czyśćcu, jest owocem obdarowania miłosierdziem, to właśnie modlitwę żywych w intencji tych, którzy nas poprzedzili w drodze do domu Ojca, można również rozumieć jako ukazywanie zbawczej woli Boga.

Ta dwojaka relacja, do Boga i do ludzi, jest szczególnie istotna w każdej modlitwie wstawienniczej, ale może najbardziej jest to widoczne w modlitwie o uzdrowienie. Wielką wagę modlitw o uzdrowienie podkreśla fakt wydania przez Kongregację Nauki Wiary instrukcji dotyczącej takich form modlitwy⁶³¹. Do tematu uzdrawiania Joseph Ratzinger wrócił już jako papież w katechezach będących szkołą modlitwy. Podkreślał w nich, że „uzdrawiająca działalność Jezusa łączy się z Jego silną

⁶²⁶ *Modlitwa Abrahama* [Audiencja generalna, 18.05.2011], PNNM, s. 17.

⁶²⁷ *Modlitwa Mojżesza* [Audiencja generalna, 1.06.2011], PNNM, s. 30-36.

⁶²⁸ *Modlitwa Abrahama*, s. 20-21.

⁶²⁹ *Modlitwa Mojżesza*, s. 32.

⁶³⁰ *Nadzieja ziarnka gorczycy...*, s. 809-810.

⁶³¹ Zob. IMU.

więzią zarówno z bliźnim – chorym, jak i z Ojcem”⁶³². Zarówno w przypadku uzdrowienia głuchoniemego (por. Mk 7,32-37), jak i w historii o wskrzeszeniu Łazarza (por. J 11,1-44) tę podwójną dynamikę papież podkreśla bardzo wyraźnie⁶³³. Czyni to między innymi z tego powodu, że taki sposób modlitwy wstawienniczej ma być wzorcowy dla modlitw uczniów Chrystusa. Piszac o misji uczniów Mistrza z Nazaretu, bawarski teolog zwraca uwagę, że w ich powołaniu zawarte jest również wezwanie do uzdrawiania⁶³⁴. W swojej refleksji przytacza termin „religia terapeutyczna”, którym Eugen Biser nazywa chrześcijaństwo. Termin ten, jeśli jest pojmowany głęboko, zawiera w sobie według Ratzingera wszystkie treści związane z odkupieniem⁶³⁵. Ostrzega jednak przed myśleniem magicznym, które zakłada posługiwanie się tajemniczymi mocami w celu odzyskania zdrowia. Modlitwa o uzdrowienie nie ma być próbą posługiwania się jakimiś mocami, lecz uwidaczniać panowanie jedynego Boga⁶³⁶. Dla Ratzingera uzdrowienia dokonywane przez Jezusa lub też przez Jego uczniów są sprawą tak naprawdę drugorzędną w ich całej działalności. Działalność uczniów Jezusa ma być skupiona na głębszym celu wprowadzania Bożego panowania w człowieku i w świecie⁶³⁷. Priorytet Boga na modlitwie, przedstawiony w drugim rozdziale dysertacji w kontekście modlitwy prośby oznacza, że jak ważne by nie były intencje, w których modli się chrześcijanin, jak wspañiałych darów nie udzieliliby w odpowiedzi na modlitwy Bóg, nie mogą one przyćmić prawdy o tym, że ważniejszy jest Dawca, a nie dar. Uświadomienie sobie tej hierarchii wartości jest według papieża istotne w czasie modlitwy prośby: „wydaje mi się to bardzo ważne: zanim dar zostanie udzielony, trzeba zwrócić się do Tego, który daje; Dawca jest cenniejszy niż dar. Również dla nas zatem, niezależnie od tego, co Bóg nam daje, kiedy Go wzywamy, największym darem, jaki może nam dać, jest Jego przyjaźń, Jego obecność, Jego miłość. On jest cennym skarbem, o który należy prosić i którego trzeba strzec zawsze”⁶³⁸. Jeśli modlący się zapomni o hierarchii próśb, to jak zostało to przedstawione w punkcie o oczyszczeniu modlitwy, w procesie przemian, które są

⁶³² *Modlitwa umacnia naszą więź z Bogiem Ojcem...*, s. 125.

⁶³³ Tamże, s. 125-127.

⁶³⁴ *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, s. 252.

⁶³⁵ Tamże.

⁶³⁶ Na ten aspekt modlitwy o uzdrowienie wskazuje również IMU, zwłaszcza w punkcie 5.

⁶³⁷ *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, s. 252.

⁶³⁸ *Modlitwa umacnia naszą więź z Bogiem Ojcem...*, s. 128-129.

wpisane w dynamikę modlitwy chrześcijańskiej, orant uświadomi sobie na nowo wagę uporządkowania prośb według określonej hierarchii.

3.1.1.2. Modlitwa dziękczynna

Konieczną treścią modlitwy chrześcijańskiej powinno być dziękczynienie. Joseph Ratzinger wskazuje, że modlitwa prośby może stać się „punktem wyjścia modlitewnego gestu”⁶³⁹, to jednak w swoim nauczaniu zaznacza, że w człowieku istnieje również „pierwotna potrzeba dziękowania”⁶⁴⁰. Chociaż potrzeba dziękowania istnieje w człowieku, to jednak bawarski teolog zaznacza, że wymagany jest również proces uczenia się wdzięczności. Potrzebę dziękowania należy podjąć, ale również spotęgować. Dzieje się tak po prostu przez praktykę. Im częściej ktoś zaczyna dziękować Bogu, tym łatwiej dostrzega, jak został obdarowany, a ta świadomość bycia obdarowanym przemienia człowieka i staje się on bardziej radosnym i pozytywnie nastawionym do życia⁶⁴¹.

Pewna łatwość w podejmowaniu modlitwy prośby wynika po prostu z okoliczności życia. Wydarzenia codzienności, a zwłaszcza trudności, ułatwiają zwrócenie się do Boga z prośbą o pomoc. Chociaż według Ratzingera, podobnie jak z proszeniem, każdy odczuwa potrzebę dziękowania, to jednak w tym procesie szczególnie niezbędna jest pamięć tych wydarzeń naszego życia, w których mogliśmy doświadczyć dobroci Boga. O potrzebie wspominania dzieł Bożych bawarski teolog wspominał wielokrotnie⁶⁴². Jako jeden ze wzorów modlitwy odwołującej się do Bożych interwencji wskazał na Psalm 136⁶⁴³. Psalmista przedstawia w nim liczne cuda Boga w historii świata oraz poszczególne interwencje na rzecz Narodu Wybranego. Psalm ten śpiewany jest na zakończenie żydowskiej wieczerzy paschalnej. Tak więc w czasie święta, mającego na celu przeżywanie wyzwolenia będącego darem od Pana, Żydzi wspominają liczne wyrazy miłości Boga do swego narodu. Papież w swojej katechezie zachęca wierzących, by również pielęgnowali pamięć o znakach Bożej miłości w ich

⁶³⁹ *Modlitwa w naszych czasach*, s. 737.

⁶⁴⁰ *Modlitwa a medytacja*, s. 762.

⁶⁴¹ Tamże, s. 762-763.

⁶⁴² Między innymi w: *Życie w kontakcie z Bogiem*, s. 56-57.

⁶⁴³ *Historia dobroci Boga od stworzenia do zbawienia (Psalm 136)* [Audiencja generalna, 19.10.2011], PNNM, s. 90-96.

własnym życiu. Jak zauważa: „[...] również każdy z nas ma swoją indywidualną historię zbawienia i musimy rzeczywiście cenić tę historię, zawsze pamiętać o wielkich rzeczach, których dokonał również w moim życiu [...]”⁶⁴⁴. Jako przykład modlitwy odwołującej się do powszechnej historii zbawienia przechodzącej w pamięć o własnym doświadczeniu Bożej miłości, papież wskazuje na Psalm 22. Po części błagalnej, od której zaczyna się Psalm, modląc się przechodzi do wspominania interwencji Bożych w historii Narodu Wybranego, by potem przejść do wspominania dziejów swojej więzi z Bogiem⁶⁴⁵.

Mając świadomość, że częściej zwracamy uwagę na rzeczy trudne do zaakceptowania, na problemy, które nas spotykają, papież wzywał wprost do wdzięcznej pamięci modlitewnej: „[...] w naszej modlitwie powinniśmy częściej pamiętać o tych momentach naszego życia, kiedy Pan czuwał nad nami, prowadził nas, pomógł nam [...]”⁶⁴⁶. Tak jak w modlitwach liturgicznych dziękczynienie jest wpisane w ich strukturę, tak w modlitwach prywatnych istnieje ryzyko zaniedbywania tego rodzaju modlitwy. Stąd częste powracanie do tematu wdzięczności w nauczaniu Josepha Ratzingera/Benedykta XVI.

3.1.1.3. Modlitwa uwielbienia

Omawiając modlitwę błagalną, przywołano jedną z katechez papieskich, w której biskup Rzymu wskazał na dwa główne wątki występujące w Psalterzu. Po pierwsze są to wszelkie modlitwy błagalne dotyczące trudnej sytuacji modlącego się lub jego bliźnich, a po drugie wyraźnie widoczny jest nurt uwielbienia Boga. Co więcej według papieża te dwa wątki modlitwy są ze sobą ściśle związane i jak zauważa, niemal nierozłączne⁶⁴⁷. Taka zależność wynika po prostu z tego, że już wypowiedzenie błagania jest motywowane przez pewność, że Bóg jest dobry i pragnie odpowiedzieć na

⁶⁴⁴ Tamże, s. 95.

⁶⁴⁵ *Okrzyk trwogi otwierający bramy nieba (Psalm 21)* [Audiencja generalna, 14.09.2011], PNNM, s. 72-73.

⁶⁴⁶ *Otwarcie na nadzieję...*, s. 85.

⁶⁴⁷ *W Psalmach Słowo Boże...*, s. 45.

prośby modlącego się. Taki obraz Boga pobudza do uwielbienia. Również otrzymanie potrzebnego wsparcia pobudza do wdzięczności oraz uwielbienia⁶⁴⁸.

Pojawienie się w modlitwie prywatnej uwielbienia jest związane również z „przewrotem kopernikańskim” na modlitwie oraz z procesem oczyszczenia modlitwy, które zostały przedstawione w drugim rozdziale dysertacji⁶⁴⁹. Powolne wychodzenie ze skupienia na własnych potrzebach oraz uznanie, że w modlitwie tak naprawdę chodzi o Boga i to On ma być w centrum modlitwy, prowadzi do uwielbienia. W tekście nazwanym *Modlitwa w naszych czasach* Joseph Ratzinger ten proces dochodzenia do modlitwy uwielbienia nazywa „procesem wywłaszczania, którego [...] domaga się od nas modlitwa”⁶⁵⁰. W takiej mierze, w jakiej poddajemy się temu procesowi, nasza modlitwa staje się uwielbieniem. Uwielbienie takie w odróżnieniu od dziękczynienia za dary pochodzące od Boga skupia się na Nim samym, na Jego chwale. Oczywiście bawarski teolog nie neguje uwielbienia odwołującego się do darów otrzymanych od Boga. Używa również w swoim nauczaniu sformułowań, z których wynika, że nasza modlitwa „musi być przede wszystkim wielbieniem Boga za Jego miłość, za dar Jezusa Chrystusa”⁶⁵¹. Odwołując się do uwielbienia wypływającego ze świadomości bycia obdarowanym, bawarski teolog zaprasza do dostrzeżenia za tymi poszczególnymi darami Tego, który z miłości nas obdarza. Jako wzór modlitwy uwielbienia nieskupiającej się na darach, lecz na Dawcy, kardynał przytacza modlitwę sformułowaną przez Franciszka Ksawerego: „O Boże, kocham Cię nie dlatego, że możesz dać mi niebo lub mnie potępić w piekle, lecz po prostu dlatego, że Ty jesteś moim Bogiem. Kocham Cię nie ze względu na Twoje niebo, lecz ponieważ Ty jesteś Ty”⁶⁵².

Uwielbienie koncentrujące się na Bogu samym ma dla Josepha Ratzingera/Benedykta XVI charakter eschatologiczny. Uwielbienie takie oznacza prawdziwą wolność od siebie samego. Ale jak zaznacza w swoim tekście: „jest to punkt docelowy, którego nikt nigdy nie posiada do końca, ponieważ wtedy bylibyśmy już rzeczywiście w Eschatonie”⁶⁵³. Z tego, że nie posiadamy w pełni takiej wolności od siebie samych

⁶⁴⁸ Tamże.

⁶⁴⁹ Patrz punkt 2.1.2.2 oraz 2.2.3.2.

⁶⁵⁰ *Modlitwa w naszych czasach*, s. 742.

⁶⁵¹ *Jezus trzyma Kościół...*, s. 267.

⁶⁵² *Modlitwa w naszych czasach*, s. 742.

⁶⁵³ Tamże, s. 743.

i takiego oddania się Bogu w pełni, nie wynika jednak, że takie założenia modlitwy uwielbienia są nierealne. Według bawarskiego teologa modlitwa jest „wprawianiem się w Eschaton, a jednocześnie jego antycypacją, sposobem na to, jak powinien on stać się decydującą siłą naszej współczesności”⁶⁵⁴. Tu dotykamy istoty uwielbienia: antycypacja Eschatonu nie ma być ograniczona wyłącznie do przestrzeni modlitwy, lecz prowadzić do oddawania Bogu siebie w codzienności. Uwielbienie zakładające wolność od siebie i skupienie na Bogu staje się „całkowitą dyspozycyjnością, uwolnieniem do służby, jakiej Bóg ode mnie właśnie potrzebuje”⁶⁵⁵. Wzór takiego oddania według kardynała przedstawia w List do Hebrajczyków, w którym wcielenie Chrystusa jest opisane „jako proces modlitwy zjednoczenia własnej woli z uniwersalną wolą Boga”⁶⁵⁶. Wcielenie nie jest tylko wzorem dyspozycyjności, ale również przestrzenią wszelkiej modlitwy chrześcijańskiej, która staje się włączeniem w ten akt gotowości do służby. Według Ratzingera w takiej mierze, w jakiej uwielbienie przeradza się w gest oddania się na służbę, jest to modlitwa w imię Jezusa, a więc jest ona uczestnictwem we Wcieleniu i tym samym ma swój udział w Eschatonie. Dzieje się tak dlatego, że Eschaton nie jest niczym innym niż uwielbionym Chrystusem, w którym ma się odnaleźć każdy wierzący⁶⁵⁷.

Pewna dowolność modlitwy prywatnej nie oznacza zatem pominięcia niektórych treści modlitewnych. Według nauczania Josepha Ratzingera/Benedykta XVI powinno w niej znaleźć się miejsce zarówno dla modlitwy błagalnej, jak i dla dziękczynienia. Ostatecznym celem modlitwy jest jednak uwielbienie Boga.

3.1.2. Biblijne zakorzenienie modlitwy chrześcijańskiej

Większą część katechez składających się na szkołę modlitwy papież oparł o Pismo Święte. Jak sam podkreślił, jest ono „pierwszą szkołą modlitwy”⁶⁵⁸. Dzieje się tak dlatego, że sama Biblia jest zapisem stałego dialogu między Bogiem i człowiekiem.

⁶⁵⁴ Tamże.

⁶⁵⁵ Tamże.

⁶⁵⁶ Tamże.

⁶⁵⁷ Tamże, s. 743-744.

⁶⁵⁸ *Liturgia jest służbą...*, s. 281.

Jest dialogiem, który pogłębia się w czasie, przyczyniając się do tego, że coraz lepiej poznajemy „Jego oblicze, Jego głos, Jego byt”⁶⁵⁹. W rozwoju życia modlitewnego Pismo Święte ma znaczenie fundamentalne.

Znaczeniu Biblii dla rozumienia modlitwy chrześcijańskiej Joseph Ratzinger poświęcił fragment tekstu *Teologiczne ugruntowanie modlitwy i liturgii*⁶⁶⁰. Jak wskazuje, w wyniku różnych ludzkich doświadczeń, cierpień i decyzji, które należy respektować, może się wytworzyć błędny obraz Boga skutkujący wypaczeniem pojęcia modlitwy. Człowiek w wyniku różnych zawirowań życiowych może dojść do wniosku, że Bóg nie jest nim zainteresowany, a więc nie ma tak naprawdę znaczenia, czy będzie się do takiego modlił, czy też zaniecha wszelkich prób nawiązania z nim relacji. Według papieża prostowanie takiego obrazu Boga i modlitwy jest możliwe w oparciu o Pismo Święte. Z lektury natchnionego tekstu wyłania się obraz Boga, którego specyfiką jest Objawienie rozumiane jako „mowa i czyn, w których zwraca się On do ludzi”⁶⁶¹. Według bawarskiego teologa „całe Pismo Święte to dialog”⁶⁶². Z jednej strony Bóg objawia się człowiekowi przez swoją mowę i czyny, a z drugiej strony człowiek odpowiada swemu Stwórcy przez przyjęcie słowa i otwartość na Boże prowadzenie. Wyeliminowanie możliwości modlitwy rozumianej jako obustronny realny dialog jest równoznaczne z odrzuceniem całego Pisma Świętego⁶⁶³.

Modlitwa chrześcijańska jest zakorzeniona w Biblii nie tylko dlatego, że Pismo Święte opisuje wielowiekowy dialog Stwórcy ze swoim stworzeniem. W lekturze natchnionego słowa chodzi nie tylko o warstwę informacyjną, z której możemy zaczerpnąć wiedzę o tym, jak wyglądała relacja Boga z człowiekiem w minionych wiekach. Taka lektura nie prowadzi jeszcze do modlitwy. Dopiero lektura z wiarą, z otwartością na działanie Ducha Świętego prowadzi człowieka do prawdziwego dialogu ze swoim Stwórcą. Aby jednak przejść do wymiaru duchowego lektury Słowa Bożego, należy najpierw poznać dosłowny sens Pisma. Dużą pomocą w służy tu egzegeza uwzględniająca metodę historyczno-krytyczną. Dopiero poznając sens dosłowny, możemy postawić sobie pytanie o sens duchowy przeczytanych słów, a także odnieść je do konkretnego codziennego życia.

⁶⁵⁹ Tamże.

⁶⁶⁰ *Teologiczne ugruntowanie...*, s. 720-722.

⁶⁶¹ Tamże, s. 720.

⁶⁶² Tamże.

⁶⁶³ Tamże.

3.1.2.1. Rozumienie tekstu Pisma Świętego

Podstawowym założeniem przy podejściu do lektury Pisma Świętego jest uznanie, że różnie się ono znacząco od ksiąg innych religii. Już w czasie współpracy nad schematem przygotowującym konstytucję *Dei Verbum* Soboru Watykańskiego II, młody peritus zwracał uwagę, że specyfiką Biblii jest to, że jest ona wyrazem historii tworzonej przez Boga, ale historii ludzkiej. W odróżnieniu od podejścia do ksiąg takich religii, jak islam czy religie Dalekiego Wschodu, które traktują swoje pisma jako ponadczasowy boski dyktat, wskazuje na inne podejście do Biblii, która odzwierciedla historyczny dialog Boga z ludźmi. Wychodząc z takich przesłanek, należy uwzględniać ludzkich autorów poszczególnych ksiąg Pisma Świętego. Ludzki autor jako ten, który jest zanurzony w określonym momencie historii, nadaje księdze nie tylko formę literacką właściwą dla swojej osobowości i dla swoich czasów, ale może również wnieść swoje błędne opinie w sprawach bez znaczenia dla właściwego celu powstania Pisma. Sens natchnienia nie polega na unikaniu wszelkich nieścisłości i jakichś drobnych omyłek, których nie brakuje w Biblii. Sensem powstania Pisma jest przybliżenie ludziom w ludzkich słowach tajemnicy Boga⁶⁶⁴.

W związku z powyższym w interpretacji Biblii ważna jest metoda historyczno-krytyczna. W swojej medytacji *Jezus z Nazaretu* bawarski teolog nazywa tę metodę wręcz nieodzowną ze względu na strukturę wiary chrześcijańskiej⁶⁶⁵. Metoda ta wykazała swoją wartość, gdyż poszukuje historycznego kontekstu powstania ksiąg. Jest to ważne, by podjąć próby ustalenia, co autor danej księgi mógł i chciał powiedzieć. Jednakże wyłącznie historyczne podejście do Pisma Świętego nie jest podejściem wystarczającym dla chrześcijanina. Metoda historyczna nie może wyjść poza historyczny wymiar tekstu. Według Ratzingera „dokładność w objaśnianiu tego, co się wydarzyło, stanowi tak jej siłę, jak i granicę”⁶⁶⁶.

Aby zrozumieć sens dosłowny Pisma Świętego, ważne jest podejście, z którym ktoś podchodzi do lektury. W wywiadzie, który przeprowadził z prefektem Richard Ostling, to podejście do lektury Ratzinger nazywa „przed-rozumieniem”⁶⁶⁷. Odwołując się do Bultmana i filozofii hermeneutycznej, bawarski teolog zaznacza, że to przed-

⁶⁶⁴ *Uwagi do schematu De fondibus revelationis*, JROO VII/1, s. 148-151; *Bóg i świat...*, s. 531.

⁶⁶⁵ *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, s. 122.

⁶⁶⁶ Tamże, s. 123.

⁶⁶⁷ *Katechizm – plebiscyt ludu Bożego...*, s. 1086.

rozumienie nie pochodzi z lektury tekstu, ale ma wielki wpływ na wnioski, do których dochodzi się w czasie lektury tekstu. Jeżeli w imię tak zwanego współczesnego obrazu świata odrzuca się pewne prawdy zawarte w Biblii, to nie można oczekiwać, że taka lektura doprowadzi do wniosków zamierzonych przez autorów natchnionych⁶⁶⁸.

Inny przykład wpływu błędnego przed-rozumienia tekstu natchnionego na jego interpretację jest przedstawiony w *Krótkiej opowieści o Antychryście*, którą Ratzinger kilkakrotnie przytaczał w swoim nauczaniu⁶⁶⁹. Rosyjski teozof przedstawia antychrysta, który jako wybitny biblista dostaje doktorat honorowy uniwersytetu w Tybindze⁶⁷⁰. Odwołując się do tego opowiadania, Joseph Ratzinger wskazuje, na czym polega błędne podejście do tekstu natchnionego. Jeżeli ograniczymy się wyłącznie do poznania tekstu, a wiarą zajmujemy się wyłącznie jako przedmiotem badań historycznych, nieprzekładającym się na życiowe decyzje, to zamiast budować wiarę, tylko ją niszczymy⁶⁷¹. Chociaż te ostrzeżenia wydają się być skierowane do zawodowych teologów, to jednak waga przed-rozumienia w podejściu do Pisma Świętego jest znacząca dla każdego chrześcijanina. Ostrzeżenie może dotyczyć zbyt ufego podejścia do pewnych książek, dokonujących demontażu wiary, chociaż pozornie opierają się one na zdobyczach egzegezy. Jak ostrzega Ratzinger: „z pozornych osiągnięć egzegezy naukowej skompilowano najgorsze książki”⁶⁷².

Powstaje pytanie: jakie warunki muszą być spełnione, by rozumienie tekstu było prawidłowe? Oraz: jakie elementy w podejściu do tekstu są konieczne, by rozumienie było zgodne z zamierzeniem Autora, Tego, który w historii zbawienia zbliża się do człowieka?

Według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI prawidłowe rozumienie tekstu Pisma Świętego jest możliwe wyłącznie w perspektywie hermeneutyki wiary⁶⁷³. Służebna rola hermeneutyki polega na tym, że potrafi ona wyjaśnić tekst. Według autora *Jezusa z Nazaretu* każda hermeneutyka jest tym bardziej poprawna, im bardziej

⁶⁶⁸ Tamże, s. 1086-1087.

⁶⁶⁹ *Patrzeć na Chrystusa. Postać...*, s. 688; *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, s. 152.

⁶⁷⁰ Walter Kasper, komentując ten fragment opowiadania Sołowjowa, zauważa: „Sołowjow miał tu na myśli nowszą, ewangelicką szkołę tybindzką [...] i jej historyczno-krytyczną interpretację Biblii i historii dogmatów. Katolicka szkoła tybindzka ustosunkowała się jednak krytycznie do tego rodzaju poglądów. Dlatego należy odróżnić od siebie obie te szkoły”, tenże, *Kościół Katolicki. Istota – rzeczywistość – posłannictwo*, przeł. G. Rawski, Kraków 2014, s. 20.

⁶⁷¹ *Patrzeć na Chrystusa. Postać...*, s. 688.

⁶⁷² *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, s. 152.

⁶⁷³ *Chrystologiczne punkty...*, s. 655.

respektuje tekst, wyjaśniając go na podstawie wewnętrznej logiki tekstu. Złą hermeneutyką jest taka, która wiele danych pochodzących ze źródła pomija, wyłącza i kwestionuje. Dla bawarskiego teologa jedynie hermeneutyka wiary potrafi uniknąć błędnego nastawienia do tekstu wynikającego z przed-założeń, mających swe źródło w określonej wizji świata i Boga⁶⁷⁴.

Odwołując się do dwunastego numeru soborowej konstytucji *Dei Verbum*, papież zwraca na to, by w próbie zrozumienia tekstu brać pod uwagę całość Pisma Świętego, co prowadzi do tego, że poszczególne fragmenty Biblii zaczynamy postrzegać w nowej perspektywie⁶⁷⁵. W wywiadzie udzielonym Peterowi Seewaldowi kardynał stwierdził, że tylko widząc jedność wszystkich elementów, a nie tylko poszczególne słowa i zdania, można zrozumieć Biblię. Pismo Święte jest pełne symboli i tylko odnosząc jeden symbol do drugiego pozwalamy, by one wzajemnie się korygowały. Wrywanie tekstów z całości nieuchronnie prowadzi do niemożności odkrycia, co Bóg mówi przez swoje Słowo⁶⁷⁶.

Nawet jednak uwzględniając całość i jedność Biblii można zejść na manowce interpretacyjne, jeśli nie uwzględni się zasady eklezjalnej. Pismo Święte zostało napisane przez ludzkich autorów, ale nie byli oni ludźmi wyobcowanymi ze swego środowiska. Autorzy biblijni stanowili część wspólnoty Ludu Bożego i dlatego to właśnie wspólnota powołana do istnienia przez Boga jest w głębszym sensie autorem natchnionej Księgi. To powiązanie Biblii ze wspólnotą Ludu Bożego jest według papieża kwestią żywotności Pisma. Dopiero w powiązaniu ze wspólnotą i tylko we wspólnocie Kościoła Pismo jest żywe⁶⁷⁷.

⁶⁷⁴ Tamże, s. 655-657. Zagadnienie hermeneutyki wiary w nauczaniu naszego teologa opracował S. Zatwardnicki, zob. tenże, *Hermeneutyka wiary w nauczaniu papieża Benedykta XVI*, Wrocław 2014; godne polecenia jest również opracowanie D. Bartoszewicz, *Nowy krok metodologiczny w hermeneutyce biblijnej w ujęciu Benedykta XVI*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 23,10 (2015), s. 152-167.

⁶⁷⁵ *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, s. 124.

⁶⁷⁶ *Bóg i świat...*, s. 532.

⁶⁷⁷ *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, s. 125-126. Na kontekst eklezjalny lektury Pisma Świętego wskazywał S. Zatwardnicki, zob. *Pismo Święte czytane w Kościele duszą teologii. Benedykta XVI troska o stan katolickiej egzegezy*, „Teologia w Polsce” 7,2 (2013), s. 173-188.

3.1.2.2. Modlitwa Słowem Bożym

O konieczność modlitwy Słowem Bożym Joseph Ratzinger/Benedykt XVI w swoim nauczaniu wspominał wielokrotnie. Podkreślał znaczenie właściwej egzegezy, ale zwracał uwagę, że sama analiza tekstu, jak dobra by nie była, nie wystarczy. Na równi z egzegezą konieczne jest modlitewne czytanie natchnionego tekstu, które jest drogą „do znaczenia duchowego, które Bóg chce nam ukazać dzisiaj”⁶⁷⁸. Znaczenie duchowe Pisma wynika z tego, że źródłowo pochodzi ono z Objawienia⁶⁷⁹. Zastawiając się nad źródłami wiary chrześcijańskiej, Joseph Ratzinger wielokrotnie podkreślał, że prawdziwym źródłem jest sam Bóg objawiający się człowiekowi. Pismo Święte natomiast jest świadectwem Objawienia, ale nie samym Objawieniem, które chociaż odzwierciedla się w słowie, to jednak w nim się nie wyczerpuje⁶⁸⁰. Modlitewna lektura Biblii właśnie dlatego jest konieczna, że przez Słowo Boże wchodzimy w kontakt z żywym, objawiającym się nam Bogiem. Ponieważ „Pismo Święte jest Słowem Bożym w słowach ludzkich”⁶⁸¹, wartość poprawnej egzegezy jest wielka, ale jak wskazywał kardynał w swoim pierwszym wywiadzie udzielonym Peterowi Seewaldowi: „musimy się znów nauczyć, że Biblia każdemu coś mówi”⁶⁸². Mówiąc o „każdym” teolog podkreślał fakt, że Pismo Święte jest darem dla wszystkich ludzi, również, a może szczególnie dla ludzi prostych, którzy chociaż mogą nie znać wszystkich zawiłości aparatu krytycznego, to jednak potrafią zrozumieć sedno biblijnego przesłania⁶⁸³.

Jak zaznaczył w adhortacji poświęconej Słowu Bożemu w życiu i misji Kościoła, wśród wielu różnych metod modlitewnego czytania Pisma Świętego w czasie Synodu wiele uwagi poświęcono *lectio divina*⁶⁸⁴. W całej strukturze tej metody modlitewnej, a więc *lectio – meditatio – oratio – contemplatio – actio*, charakterystycznym elementem, można powiedzieć, że wręcz koniecznym, jeśli

⁶⁷⁸ *Pismo Święte jest Słowem Bożym w słowach ludzkich* [Modlitwa Maryjna, 26.10.2008], OsRomPol 1 (2009), s. 34-35.

⁶⁷⁹ Nauczanie J. Ratzingera/Benedykta XVI pod kątem relacji Objawienia do tekstu Pisma Świętego przeanalizował S. Zatwardnicki, por. *Relacja Objawienia do Pisma Świętego według Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, „Teologia w Polsce” 8,1 (2014), s. 99-118.

⁶⁸⁰ *Pośredniczenie wiary i źródła wiary*, JROO IX/2, s. 831-832.

⁶⁸¹ *Pismo Święte jest Słowem Bożym...*, s. 34.

⁶⁸² *Sól ziemi...*, s. 403.

⁶⁸³ Tamże. Do zagadnienia prostoty w podejściu do lektury Pisma Świętego wrócił w rozmowie z tym samym reporterem cztery lata później, por. *Bóg i świat...*, s. 597-599.

⁶⁸⁴ VD 87.

czytanie ma być modlitwą, jest pytanie, co Bóg mówi do mnie dziś w swoim słowie⁶⁸⁵. Do tego istotnego momentu modlitwy nawiązał papież w rozważaniu w czasie modlitwy Anioł Pański, aby zwrócić uwagę na to, co Bóg chce nam ukazać właśnie dziś⁶⁸⁶. Papież wielokrotnie zachęcał do modlitwnej lektury Słowa Bożego. Zaznaczał również, że taka lektura wymaga wytrwałości i systematyczności. Według Josepha Ratzingera/ Benedykta XVI nic nie zastąpi częstego obcowania ze słowem natchnionym, gdyż potrzebny jest czas na wzrastanie, zakorzenienie się w Słowie. Z czasem wzrastać też będzie zrozumienie, co konkretnie Bóg chce nam przekazać w swoim Słowie. Według kardynała: „Bóg nie zastępuje naszego myślenia. Nie zastępuje nauki, nie zastępuje naszego własnego wysiłku duchowego”⁶⁸⁷. Powołując się na zdanie Grzegorza Wielkiego, który powiedział, że „Słowa Boże wzrastają wraz z tym, kto je czyta”, bawarski teolog zaznaczył, że dopiero gdy modlący się wzrasta dzięki Słowu, ukazuje ono swoją wielkość⁶⁸⁸.

Zachęcając do systematycznej lektury modlitwnej Biblii, co ciekawe, Ratzinger wypowiedział się również pozytywnie o tak zwanym otwieraniu pisma na chybił trafił. Peter Seewald wskazał na przykład św. Franciszka i św. Augustyna, którzy w sposób dosyć losowy posłużyli się Biblią w celu znalezienia rozwiązania interesujących ich spraw w danym momencie. Kardynał nie tylko nie zanegował takiej formy korzystania z Pisma Świętego, ale wręcz zaznaczył, że św. Augustyn znał tę metodę z Tradycji, a więc jest ona bardzo stara. Również współcześnie ludzie w taki sposób korzystają z pomocy natchnionego tekstu⁶⁸⁹. Bawarski teolog zwraca tylko uwagę, by w takie podejście nie wkradło się myślenie magiczne, prowadzące do traktowania Biblii jako wyroczni. Podkreśla jednak, że jeśli ktoś czyta Pismo Święte regularnie, wtedy rzeczywiście może się zdarzyć, że „będziemy natrafiać również na szczególnie przemawiające do nas słowa, które w konkretnych sytuacjach okażą się dla nas pomocą”⁶⁹⁰.

⁶⁸⁵ Por. VD 87.

⁶⁸⁶ Por. *Pismo Święte jest Słowem Bożym...*, s. 34-35.

⁶⁸⁷ *Bóg i świat...*, s. 533.

⁶⁸⁸ Tamże, s. 533-534.

⁶⁸⁹ Kardynał powiedział: „Król Belgów, Baundouin wyznał mi kiedyś, że czasami również uciekał się do tej metody i że okazywało się to nieprawdopodobnie pomocne, bo znajdował dokładnie taką wskazówkę, jakiej potrzebował”, zob. tamże, s. 537.

⁶⁹⁰ Tamże.

3.1.2.3. Biblijna szkoła życia

W sensie duchowym Słowa Bożego, do którego można dotrzeć na modlitwie, Katechizm Kościoła Katolickiego wyróżnia trzy obszary, które dotyczą kwestii wiary, moralności i celu ostatecznego. Według Katechizmu: „Sens dosłowny przekazuje wydarzenia, alegoria prowadzi do wiary, sens moralny mówi, co należy czynić, anagoria – dokąd dążyć”⁶⁹¹. W adhortacji *Verbum Domini* Benedykt XVI, przytaczając ten fragment Katechizmu, zestawiał go z fragmentem dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele*, w którym można przeczytać, że „pozostajemy wierni intencjom zawartym w tekstach biblijnych tylko w takiej mierze, w jakiej staramy się odkryć w ich sformułowaniach rzeczywistość wiary, którą one wyrażają, i jeśli łączymy tę rzeczywistość z doświadczeniami ludzi wierzących naszych czasów”⁶⁹². Według papieża jedynie z tej perspektywy można uznać, że Słowo Boże jest żywe i przemawia do każdego człowieka w różnych momentach jego życia⁶⁹³. A więc nawet jeśli poprawnie zrozumieliśmy tekst i modliliśmy się nim, pozostaje jeszcze pytanie, jak przeczytane i przemodlone Słowo zmienia nasze życie⁶⁹⁴.

W rozmowie z Peterem Seewaldem kardynał zaznaczył, że jeśli podchodzimy do lektury Pisma Świętego jako ludzie wierzący, to odkrywamy moc przeobrażania życia, która jest w Biblii. Pismo Święte przemienia oranta na wzór Chrystusa oraz wyjaśnia mu jego życie⁶⁹⁵. Według papieża: „Jezus nie chce nam przekazać abstrakcyjnej wiedzy, która by nas nie poruszyła”⁶⁹⁶. Mesjasz w swoim nauczaniu często odwoływał się do przypowieści, aby ukazać rzeczy niewidzialne dla ludzi. Robił to po to, by pokazać człowiekowi, jaki jest Bóg i do czego powołuje człowieka. Jezus przekazywał poznanie, które „nie tylko, ani nie w pierwszym rzędzie, daje nam nową wiedzę, lecz zmienia nasze życie”⁶⁹⁷.

⁶⁹¹ por. KKK 118.

⁶⁹² Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele* (15.04.1993), II, A, 2, cyt. za: VD 37.

⁶⁹³ por. VD 37.

⁶⁹⁴ Badacze duchowości opartej na Piśmie Świętym wskazują na głębokie powiązanie duchowości biblijnej z codziennym życiem wierzącego człowieka. Poznanie otrzymane na drodze modlitwy Słowem Bożym ma mieć przełożenie na codzienne życie oranta, por. A. Szewciw, I. Werbiński, *Biblijna duchowość*, LDK, s. 80-81.

⁶⁹⁵ *Bóg i świat...*, s. 534.

⁶⁹⁶ *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, s. 264.

⁶⁹⁷ Tamże.

Na wzajemne powiązanie życia ze zrozumieniem Pisma Świętego wskazywał papież również w swojej adhortacji *Verbum Domini*. Według teologa dopiero ten, kto sam przeżył to, co jest treścią słów przeczytanych w Biblii, może właściwie zrozumieć treść Pisma⁶⁹⁸. Przykładem takiego rozumienia sposobu komunikowania się Boga z ludźmi przez swoje Słowo jest historia mędrców przychodzących do Betlejem⁶⁹⁹. W historii tej widzimy ludzi, którzy w oparciu o swoją wiedzę i wyobrażenia o świecie – konkretyzujące się w wydarzeniu astronomicznym – wyruszają na poszukiwania nowonarodzonego Króla. Według papieża zjawisko astronomiczne, a więc wydarzenie związane z księgą stworzenia, mogło stanowić wyłącznie „impuls, pierwszy sygnał do zewnętrznego i duchowego wyruszenia w drogę”⁷⁰⁰. Sam impuls byłby jednak niewystarczający, gdyby nie zostali oni poruszeni w inny sposób. Zdaniem Ratzingera mędrcy mogli znać proroctwo Balaama o wschodzącej gwiazdzie z Jakuba i berle z Izraela (por. Lb 24,17), które nałożyło się na powszechne w owym czasie przekonanie, że w Judzie ma się pojawić władca świata⁷⁰¹. To oczekiwanie i możliwa znajomość proroctwa stanowiły źródło nadziei wyzwolonej przez zjawisko astronomiczne. Mamy tu ukazaną „lekturę” zarówno księgi stworzenia, jak i księgi życia. Po dotarciu do Jerozolimy, domniemanego miejsca narodzin nowego króla, znaczenia nabiera księga Pisma. Dopiero odpowiedź uzyskana od uczonych w Piśmie, będąca kompilacją fragmentów Księgi Micheasza (Mi 5,1) i Drugiej Księgi Samuela (2 Sm 5,2), naprowadziła mędrców na właściwy cel ich podróży. Papież wskazuje na ciekawe zjawisko związane z wizytą mędrców w Jerozolimie. Jak podaje, w Jerozolimie gwiazda zgasła i dopiero po zapoznaniu się ze Słowem prowadzi ich dalej. Według teologa widać w tym fragmencie, że „objaśnione przez Pismo stworzenie ponownie przemawia do człowieka”⁷⁰². Dopiero księga życia objaśniona przez księgę Pisma prowadzi mędrców do przemieniającego doświadczenia spotkania ze Zbawicielem i to doświadczenie zmienia ich na tyle, że „inną drogą wracają do domu”.

W modlitewnej lekturze Biblii może pojawić się napięcie pomiędzy przeczytanim Słowem a problemem ze zrozumieniem, jak odnosi się do naszego życia. Według papieża jest to czymś normalnym, gdyż „słowa Jezusa są za każdym razem

⁶⁹⁸ por. VD 30.

⁶⁹⁹ *Jezus z Nazaretu. Prolog...*, s. 92-103.

⁷⁰⁰ Tamże, s. 99.

⁷⁰¹ Tamże, s. 93-95.

⁷⁰² Tamże, s. 102.

większe od naszego rozumu. Za każdym razem przewyższają nasze rozumienie”⁷⁰³. Może więc pojawić się pokusa „pomniejszania i naginania ich do naszej miary”⁷⁰⁴. Wzorem w podejściu do Słowa, które przekracza nasze rozumienie, jest dla wierzących Maryja, która również nie rozumiała wszystkiego, co Syn do niej mówił⁷⁰⁵. Gdy odnaleźli dwunastoletniego Jezusa w Jerozolimie nie zrozumieli, Jego odpowiedzi na ich zarzut, że zafundował im ciężkie chwile poszukiwania i niepokoju. Świadczą o tym słowa św. Łukasza: „Oni jednak nie zrozumieli tego, co im powiedział” i „Matka Jego chowała wiernie wszystkie te sprawy w swym sercu” (Łk 2,50.51). Według papieża: „Maryja nie rozumie słów Jezusa, jednak zachowuje je w swoim sercu i pozwala im stopniowo dojrzewać”⁷⁰⁶. Również chrześcijanin, nie do końca rozumiejąc, jak odnieść konkretne słowa do swego życia, opierając się pokusie niedowierzania słowom Zbawiciela, powinien po prostu im uwierzyć – „to znaczy poddać się tej wielkości i powoli w niej wzrastać”⁷⁰⁷.

3.1.3. Formy modlitw prywatnych

Modlitwy prywatne konkretyzują się w pewnych konkretnych formach, jednak nie o wszystkich można powiedzieć, że mają określoną strukturę. Zwłaszcza modlitwa osobista może być pozbawiona jakiegokolwiek schematu. Chociaż może się wydawać, że modlitwa osobista nie potrzebuje oparcia w jakichś ustrukturyzowanych formach, to jednak na taką potrzebę wyraźnie wskazuje bawarski teolog w swoich pismach. Przywiązywał on wielką wagę do form modlitwy wywodzących się z pobożności ludowej. Jak sam wyznał: „Zawsze byłem przyjacielem pobożności ludowej, nawet

⁷⁰³ Tamże, s. 115.

⁷⁰⁴ Tamże.

⁷⁰⁵ Dla teologii J. Ratzingera/Benedykta XVI charakterystyczne jest nie tylko przedstawianie Maryi jako wzoru chrześcijan w podejściu do lektury Pisma Świętego, ale jest Ona często przedstawiana jako wzór życia chrześcijańskiego. Ten temat opracował J. Szymik, zob. tenże, *Tam otwiera się niebo. Maryjny wymiar teologii i sztuki chrześcijańskiego życia według Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce”, 8,2 (2014), s. 43-58.

⁷⁰⁶ *Jezus z Nazaretu. Prolog...*, s. 115.

⁷⁰⁷ Tamże.

w czasach, kiedy się ją trochę zwalczało i przedstawiało jako zbyt powierzchowną”⁷⁰⁸. Również modlitwy mające bezpośrednie odniesienie do Eucharystii stanowiły ważny wątek refleksji teologicznej teologa.

3.1.3.1. Droga modlitwy osobistej

Najbardziej podstawową modlitwę niekorzystającą z gotowych schematów modlitewnych Joseph Ratzinger/Benedykt XVI nazywa „nieustającą modlitwą”⁷⁰⁹. Taka podstawowa forma modlitwy nie wymaga słów. Benedykt XVI nazywa ją „cichym wewnętrznym przebywaniem z Bogiem”⁷¹⁰. Przejawia się ona w odnoszeniu wydarzeń dnia codziennego do relacji wiążącej chrześcijanina z Bogiem. Jest ona pewnego rodzaju stałym, fundamentalnym ukierunkowaniem na Boga⁷¹¹. Nieustająca modlitwa kształtuje chrześcijanina przez to, że ukierunkowanie na obecność Boga w życiu codziennym staje się podstawą myślenia, przeżywania i działania⁷¹². W przeżywaniu naszej codzienności papież zachęca do tego, by sprawy, które nas absorbują, odnosić do naszej relacji z Bogiem⁷¹³.

Modlitwa nieustanna ma ścisły związek z modlitwą słowną. Związek ten jest relacją dwustronną. Z jednej strony, jak podaje papież, im częstsze staje się dla chrześcijanina doświadczenie przebywania w Bożej obecności, tym bardziej w słowach modlitwy taka osoba przebywa z Bogiem. Jasny więc jest pozytywny wpływ takiej formy modlitwy na każdą inną. Z drugiej strony „nieustanna modlitwa”, będąca po części biernym przebywaniem w obecności Boga, potrzebuje modlitwy bardziej

⁷⁰⁸ *Rozmowa z pielgrzymem. W rozmowie z Helmutem Degenhartem (Passauer Bistumsblatt 1989)*, JROO XIII/3, s. 1017-1018.

⁷⁰⁹ *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, s. 219.

⁷¹⁰ Tamże.

⁷¹¹ Tamże.

⁷¹² Na wielką wagę kształtowania działania chrześcijan w oparciu o nieustanną pamięć modlitewną wskazał S. Tugwell: „Musimy jakoś znaleźć sposób pamiętania o Bogu taki, by nie było ono dorywcze i przypadkowe, ale by naprawdę trwało cały dzień. Rodzaj podstawowej pamięci o Bogu, poruszającej serce i pozwalającej, aby nasze najbardziej nieprzemyślane i spontaniczne zachowania już w zarodku ulegały przekształceniu. [...] Nie chodzi tu przede wszystkim o poświęcanie, od przypadku do przypadku, jakiejś chwili na piękne myśli, ale o wyrobienie sobie chrześcijańskiej pamięci”, zob. tenże, *Modlitwa w bliskości Boga*, przeł. E. Życieńska, Poznań 1988, s. 12-13.

⁷¹³ Pomocą w takim nieustannym odnoszeniu spraw codziennych do relacji z Bogiem może być wspomnianie wydarzeń, w których obecność Boża była szczególnie łatwa do zauważenia, zob. A. Lwowski, *Teologia obecności Bożej w katechezach Benedykta XVI o modlitwie*, SSHT 48,1 (2015), s. 172-174.

aktywnej. Dzieje się tak dlatego, że „aktywna modlitwa urzeczywistnia i pogłębia nasze przebywanie z Bogiem”⁷¹⁴. Istotna jest również korygująca rola modlitw ukształtowanych na przestrzeni historii ludzi z Bogiem. Bez odniesienia modlitwy indywidualnej do modlitw ukształtowanych pod wpływem spotkania Boga z poszczególnymi ludźmi, jak i z całym Kościołem, modlitwa prywatna może ostatecznie stać się odzwierciedleniem nas samych, a nie służyć budowaniu relacji z żywym Bogiem⁷¹⁵.

Takie wyczulenie na Bożą obecność w życiu wierzącego ułatwia „usłyszenie” języka Boga. Odpowiadając na pytanie o język Boga, kardynał odpowiedział, że „język Boga jest cichy. Ale daje nam różnorakie sygnały”⁷¹⁶. Stałe odniesienie do Boga ułatwia zauważenie tych „sygnałów”. Uczenie się takiej czujności pozwala dostrzec, że Bóg prowadzi wierzących przez wydarzenia codzienności oraz rodzi w chrześcijaninie pewność tego, że Bóg go prowadzi⁷¹⁷.

Świadome odnoszenie wydarzeń codziennego życia do Boga może znaleźć wyraz w aktach strzelistych⁷¹⁸. Taka forma modlitwy jest według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI o tyle łatwa, że możemy być w niej maksymalnie skupieni. Skupienie związane jest z zaangażowaniem emocjonalnym, wynikającym z jakiegoś doświadczenia – czy to radosnego, czy też ukazującego nam konieczność Bożej pomocy⁷¹⁹. Jak przyznał w rozmowie z Peterem Seewaldem, wymieniając swój modlitewny plan dnia: „gdy czuję, że jest mi potrzebna pomoc, pomiędzy tymi modlitwami zawsze może się pojawić jakaś krótka modlitwa”⁷²⁰.

Modlitwą pozbawioną wszelkiej struktury jest kontemplacja piękna stworzenia, otwierająca na piękno Stwórcy. Kontemplacja traktowana jest tu jako część modlitwy Słowem Bożym, ale też jako osobny rodzaj modlitwy: kontemplacja przyrody, sztuki, ikony. Kontemplacja taka jest równoznaczna z przejściem „od zwykłej rzeczywistości

⁷¹⁴ *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, s. 219.

⁷¹⁵ Tamże.

⁷¹⁶ *Bóg i świat...*, s. 432.

⁷¹⁷ Tamże.

⁷¹⁸ Według autorów *Leksykonu duchowości katolickiej*, taka forma modlitwy jest powszechnie zalecana przez największych nauczycieli modlitwy chrześcijańskiej. Zalecali ją m.in.: Jan od Krzyża, Teresa od Jezusa, Franciszek Salezy, zob. M. Chmielewski, *Akt strzelisty*, LDK, s. 45.

⁷¹⁹ *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, s. 219.

⁷²⁰ *Bóg i świat...*, s. 433.

zewewnętrznej [...] do głębszej rzeczywistości, jaką ona wyraża”⁷²¹. W pięknie stworzonego świata lub dzieł powstałych pod natchnieniem Ducha Świętego człowiek może dojść do kontemplacji piękna Stwórcy. Papież zwraca szczególną uwagę na dzieła, które „rodzą się z wiary i wyrażają wiarę”⁷²². Cała sztuka sakralna zarówno w swoim obszarze plastycznym, jak i w muzycznym może stać się przestrzenią, która zachęca, by „zaczerpnąć ze źródła wszelkiego piękna”⁷²³. I chociaż każde dobre dzieło artystyczne może wywołać w nas głębokie emocje, to jednak szczególne miejsce w tej *via pulchritudinis*⁷²⁴ zajmują dzieła powstałe pod wpływem wiary.

Według kardynała „w naszym rozgorączkowanym świecie”⁷²⁵ konieczne jest przywrócenie „skupionej wewnętrzności”⁷²⁶. Takie uwewnętrznienie można nazwać warunkiem koniecznym modlitwy wykraczającej ponad wszelkie schematy i struktury, którą jest modlitwa mistyczna. W rozmowie z Augustem Everdingiem ówczesny prefekt stwierdził, że często był pytany o komentarz stwierdzenia Karla Rahnera: „Chrześcijanin przyszłości będzie mistykiem, albo go wcale już nie będzie”⁷²⁷. Chociaż w swoim nauczaniu zarówno jako biskup, kardynał, jak i w późniejszym okresie jako pasterz Kościoła powszechnego wielokrotnie odwoływał się do postaci wielkich mistyków chrześcijańskich, to jednak zdanie Rahnera interpretował nie jako powszechne powołanie do – jak sam mówił – „Bóg wie, jak głębokich doświadczeń mistycznych”⁷²⁸. Nie wiemy, jak wielu jest powołanych do takich stanów mistycznych, ale według bawarskiego teologa zdanie Rahnera należy rozumieć jako powszechne powołanie każdego chrześcijanina do bardzo bliskiej, osobistej relacji z Chrystusem⁷²⁹. Również wskazując na cenne wskazówki płynące z nauczania wielkich mistyków karmelitańskich, podkreślał szczególnie bliską relację ze Zbawicielem⁷³⁰.

⁷²¹ *Sztuka i kultura umacniają naszą więź z Panem* [Audiencja generalna, 31.08.2011], PNNM, s. 62.

⁷²² Tamże, s. 61.

⁷²³ Tamże.

⁷²⁴ Tamże, s. 60.

⁷²⁵ *Sól ziemi...*, s. 403.

⁷²⁶ Tamże.

⁷²⁷ *Spotkanie w Rzymie. W rozmowie z Augustem Everdingiem (Bayerischer Rundfunk 1997)*, JROO XIII/3, s. 1156.

⁷²⁸ Tamże, s. 1157.

⁷²⁹ Por. tamże, s. 1156; *Sól ziemi...*, s. 403.

⁷³⁰ Por. *Święta Teresa od Jezusa* [Audiencja generalna, 2.02.2011], DK, s. 12; *Święty Jan od Krzyża* [Audiencja generalna 16.02.2011], DK, s. 29-30.

Odnosząc się do podejścia Kościoła, analizującego zjawiska domniemanego mistycyzmu, jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary zaznaczył, że należy zwracać uwagę na fakt, iż tworzenie słów i obrazów w ramach wewnętrznego kontaktu z Bogiem musi uwzględniać możliwości ludzkiej duszy. Słowa te i obrazy zostają uformowane także przez ludzkie ograniczenia⁷³¹. Wszelkie roszczenia natury/pochodzenia mistyczne muszą być poddane kryterium prawdy. W podejściu do mistyki, jak z resztą w każdej formie religijności, możliwa jest swego rodzaju patologia. Odnosząc się do powszechnego pragnienia transcendencji, przekładającego się na wzrost znaczenia wszelkich ruchów religijnych, kardynał – potwierdzając to głębokie pragnienie obecne w sercu każdego człowieka – ostrzegł na podstawie obserwacji przed patologizacją religii. Według bawarskiego teologa patologia religii pojawia się wtedy, gdy odpowiedzi płynące z doświadczenia są w sprzeczności z prawdą⁷³². Kryterium prawdy w podejściu do wszelkich zjawisk religijnych, a zwłaszcza do mistyki, jest na tyle ważne, że jak sam przyznał, Kongregacja podchodzi z „dużą rezerwą”⁷³³ do tego typu zjawisk. Uzasadnieniem takiego podejścia jest fakt, że „istnieje wiele błędnej mistyki, wiele patologii”⁷³⁴. Kryterium zgodności z prawdą, zgodności z nauczaniem Kościoła według kardynała prowadzi do sytuacji trudnych. Na przestrzeni wieków stało się widoczne, że „mystyk uwierzytelnia się w cierpieniu”⁷³⁵. Dopiero posłuszeństwo Kościołowi, prowadzące nawet do jakiejś formy cierpienia, prowadzi do stwierdzenia, że „w ten sposób wytrzymuje próbę jego głos”⁷³⁶. Taki rozwój weryfikacji zjawisk mistycznych wydaje się szczególnie zrozumiały, jeśli za bawarskim teologiem uznamy, że istotnym elementem modlitwy mistycznej i życia mistycznego jest bliska więź z Chrystusem, a w historii jest On obecny w swoim Ciele Mistycznym, czyli w Kościele.

⁷³¹ *Problem chrześcijańskiego proroctwa. Rozmowa Nielsa Christiana Hvidta z kardynałem Josephem Ratzingerem*, JROO X, s. 455.

⁷³² *Ruchy, Kościół, świat. Dialog podczas seminarium poświęconego tematowi „Ruchy kościelne i nowe wspólnoty w pasterskiej trosce biskupów”*, czerwiec 1999, JROO VIII/1, s. 383-384.

⁷³³ *Problem chrześcijańskiego proroctwa...*, s. 454.

⁷³⁴ Tamże.

⁷³⁵ Tamże.

⁷³⁶ Tamże.

3.1.3.2. Modlitwy oparte na pobożności ludowej

Jak już wspomniano wcześniej, dla Josepha Ratzingera/Benedykta XVI w rozwoju życia modlitewnego, w tak zwanej szkole modlitwy istotne jest korzystanie w wszelkich pomocy zawierających sprawdzone formuły modlitewne. Modlitwa nieustanna potrzebuje oparcia na modlitwach posiadających wyraźną strukturę. Na przykład na tradycyjnych, pochodzących z czasów średniowiecza formach modlitwy chrześcijańskiej, jakimi są różaniec i droga krzyżowa.

Odpowiadając na pytanie Petera Seewalda: „Czym jest tajemnica różańca?”, kardynał wskazał na skuteczny sposób poruszenia serca w medytacyjny sposób⁷³⁷. Z jednej strony powtarzanie modlitw uspokaja serce. Jest to według Ratzingera wyrazem „tej pierwotnej wiedzy, że powtarzanie stanowi ważny element modlitwy, medytacji, że wprowadza w uspokajający rytm”⁷³⁸. Z drugiej strony kontemplacyjne rozważanie tajemnic różańcowych staje się Maryjną szkołą kontemplacji⁷³⁹. Modlitwa osobista może znajdować oparcie w modlitwie różańcowej z tego powodu, że postawa charakterystyczna dla Maryi jest przedstawiana zwłaszcza przez Łukasza jako postawa wzorcowa dla każdego wierzącego⁷⁴⁰. Duchowość maryjna jest przykładem duchowości kontemplacyjnej i jest według papieża „zaraźliwa”⁷⁴¹. Pierwszym, kto doświadczył tego kształtowania w szkole Maryi, był św. Józef, który zaczął „w nowy sposób odnosić się do Boga, przyjmować Go w swoim życiu, włączać się w Jego plan zbawienia, wypełniając Jego wolę”⁷⁴². W takiej perspektywie możemy przyjąć, że różaniec dla bawarskiego teologa jest szkołą kontemplacji na wzór Maryi, prowadzącą do przełożenia życia modlitewnego na konkret codziennych decyzji.

Należy jednak zaznaczyć, że bawarski teolog w żaden sposób nie absolutyzuje modlitwy różańcowej. Wyraźnie zaznacza, że dla niektórych „bramą do wiary jest Maryja”, a „dla innych właściwym początkiem jest Chrystus, rozważanie Ewangelii”⁷⁴³. Również co do liczby odmawianych tajemnic kardynał nie daje konkretnych sugestii. Należy dostosować się do swego konkretnego temperamentu i warunków życia. Sam,

⁷³⁷ *Bóg i świat...*, s. 653-654.

⁷³⁸ Tamże, s. 654.

⁷³⁹ *Dom w Nazarecie szkołą modlitwy* [Audiencja generalna, 28.12.2011], PNNM, s. 132-134.

⁷⁴⁰ Tamże, s. 133.

⁷⁴¹ Tamże.

⁷⁴² Tamże.

⁷⁴³ *Bóg i świat...*, s. 654.

jak zaznaczył w 2000 roku, jest „zbyt niespokojnym duchem”⁷⁴⁴, by odmówić całej różnicy. Można podejmować tę formę modlitwy w zależności od potrzeb wewnętrznych – pomijając wszelkie motywacje religijne, a więc służące pogłębieniu relacji z Bogiem, ważny jest również wpływ modlitwy maryjnej na psychikę: wpływ kojący, dający odpoczynek⁷⁴⁵.

Jak kardynał podaje w wywiadzie z 2000 roku, „drugą wielką modlitwą, jaka w czasach średniowiecza pojawiła się w kręgu zachodniej pobożności ludowej”⁷⁴⁶, jest droga krzyżowa. Bawarski teolog nazywa drogę krzyżową „wzorem drogi ludzkiego cierpienia”⁷⁴⁷. Niektóre elementy tego nabożeństwa powstały jako owoc medytacji i teolog nazywa je „wyobrażeniami serca”⁷⁴⁸. Do nich należą zarówno trzykrotny upadek Chrystusa, jak też postać Weroniki. Właśnie medytacji nabożeństwo drogi krzyżowej zawdzięcza fakt, że jest ono nie tylko „dokumentem wewnętrznego dojrzewania i lepszego poznania”⁷⁴⁹, lecz także uczy życia wewnętrznego, rachunku sumienia, nawrócenia i współcierpienia rozumianego nie jako sentymentalizm, lecz jako efekt wewnętrznego przynaglenia do poznania samego siebie i zmiany na lepsze⁷⁵⁰.

Benedykt XVI podkreślał znaczenie tego nabożeństwa na drodze do wewnętrznej komunii z Jezusem. To ukierunkowanie staje się szczególnie widoczne w nabożeństwie drogi krzyżowej odprawionym w Rzymskim Koloseum w 2005 roku⁷⁵¹. Myślą przewodnią tego nabożeństwa jest fragment Ewangelii św. Jana, wskazujący na konieczność obumierania na wzór pszenicznego ziarna (por. J 12,24). To obumieranie staje się według kardynała wyjaśnieniem całej ziemskiej drogi Zbawiciela. On, który całe swoje ziemskie życie, śmierć i zmartwychwstanie objaśnia w odniesieniu do Eucharystii, zaprasza modlących się do większego zjednoczenia ze swoim Zbawicielem⁷⁵². Komunia duchowa jest warunkiem owocności komunii sakramentalnej, która bez swego wymiaru duchowego pozostaje próżna⁷⁵³. Według kardynała droga

⁷⁴⁴ Tamże, s. 655.

⁷⁴⁵ Tamże, s. 434 i 654.

⁷⁴⁶ Tamże, s. 664.

⁷⁴⁷ Tamże.

⁷⁴⁸ Tamże.

⁷⁴⁹ Tamże.

⁷⁵⁰ Tamże.

⁷⁵¹ *Droga krzyżowa naszego Pana*, JROO IV, s. 775-795.

⁷⁵² Tamże, s. 775.

⁷⁵³ Tamże.

krzyżowa jest drogą wprowadzającą wiernych w tajemnicę Eucharystii. Pobożność ludowa i sakramentalna pobożność Kościoła zbiegają się w tym nabożeństwie, będącym prawdziwą „drogą mistagogiczną”⁷⁵⁴. Aby rzeczywiście nabożeństwo drogi krzyżowej stawało się drogą mistagogiczną, konieczne jest wyjście poza sentymentalne jej pojmowanie. Jak wskazuje bawarski teolog, „same uczucia nie wystarczą”⁷⁵⁵. Nie sugeruje uczestnikom tego nabożeństwa wykluczania elementu emocjonalnego, ale zachęca do wejścia na drogę zjednoczenia z Panem poprzez tracenie siebie jako drogę prawdziwej miłości⁷⁵⁶.

Z kolei wagę zaangażowania emocjonalnego Ratzinger podkreślał w związku z nabożeństwami związanymi z kultem Serca Jezusowego. Nabożeństwo to według bawarskiego teologa w okresie swojej świetności pośród „politycznego chrześcijaństwa” było „czymś w rodzaju ruchu Jezusa wewnątrz Kościoła”⁷⁵⁷. Stało się ono odkryciem na nowo człowieczeństwa Jezusa wraz z całym ładunkiem emocjonalnym z tego wynikającym i pozwoliło na prowadzenie dialogu z Jezusem osamotnionym i na uczestnictwo w Jego cierpieniu⁷⁵⁸.

W komentarzu do encykliki *Haurietis aquas* Piusa XII kardynał podkreślał, że zarówno pobożność maryjna, jak chrystocentryczne nabożeństwa drogi krzyżowej lub Serca Jezusowego w okresie rozwoju ruchu biblijnego i liturgicznego przeżywały kryzys⁷⁵⁹. Spowodowane było to według bawarskiego teologa skupieniem się na samym misterium. W związku z tym powstało zasadne pytanie: „Czy nie jest zatem zbyt czyste emocjonalne kontemplowanie tajemnicy wielkanocnej w jakimś dewocyjnym obrazie, zamiast tego realnie dokonać tam, gdzie ono rzeczywiście jest *in mysterio*, czyli w sakramentach, a więc w liturgii Kościoła?”⁷⁶⁰. Uzasadnieniem kultu Serca Jezusowego, ale też innych form pobożności ludowej jest dla omawianego autora teologia Wcielenia⁷⁶¹. Według niego „to, co konstytuuje życie biologiczne, jest w człowieku konstytutywne również dla jego osoby”⁷⁶². Dzieje się tak dlatego, że osoba

⁷⁵⁴ Tamże.

⁷⁵⁵ Tamże, s. 775-776.

⁷⁵⁶ Tamże, s. 776.

⁷⁵⁷ *Nadzieja ziarnka gorzycy...*, s. 803.

⁷⁵⁸ Tamże, s. 802-803.

⁷⁵⁹ *Tajemnica wielkanocna – najgłębsza treść...*, s. 615.

⁷⁶⁰ Tamże, s. 617.

⁷⁶¹ Tamże, s. 618-620.

⁷⁶² Tamże, s. 618.

realizuje się w ciele i właśnie w ciele można zobaczyć przejaw ducha. Wcielenie oznacza, że Bóg ciało „czyni obszarem życia dla siebie samego”⁷⁶³. A więc kontemplacja aspektu cielesności Jezusa jest drogą do uwielbienia Jego boskości. Każdy człowiek potrzebuje pewnego zapatrzania przechodzącego w kontemplację, aby mógł wnikać w tajemnicę Boga. Potrzebne jest także cała sfera zaangażowania uczuciowego, jak podaje w swoim tekście: „tak zwana obiektywna pobożność odświętnego udziału w liturgii nie wystarczy”⁷⁶⁴. Aby dobrze, we właściwy sposób przeżywać liturgię, niezbędne jest rozważanie jej treści, w które włącza się serce z jego sferą uczuciowości. W liście do generała jezuitów, który Benedykt XVI napisał z okazji 50. rocznicy ukazania się encykliki *Haurietis aquas*, podkreślił, że odpowiednie wewnętrzne nastawienie sprawia, że spoglądanie na przebity włócznią bok „zamienia się w milczącą adorację”⁷⁶⁵. W tym sformułowaniu można dostrzec prawdę o ukierunkowaniu wszelkich form pobożności ludowej na liturgię, do której mają one doprowadzać i z której mają czerpać.

Szczególną przestrzenią i formą modlitwy jest pielgrzymka. Benedykt XVI nazwał pielgrzymkę wyrazem religijności i zaznaczył, że ona „wyrasta z modlitwy i jednocześnie do niej pobudza”⁷⁶⁶. Wzorem pielgrzymowania dla chrześcijan może być sam Mistrz z Nazaretu, który, jak podaje św. Łukasz w swojej Ewangelii, już w wieku dwunastu lat wziął udział w pielgrzymce. Do historii przedstawionej przez ewangelistę bawarski teolog nieraz nawiązywał. Zarówno w swojej medytacji nad postacią Zbawiciela, jak i w katechezach o modlitwie, wychodząc od biblijnego tekstu, wskazywał głęboki sens pielgrzymowania⁷⁶⁷. Doświadczenie pielgrzymowania będące udziałem Narodu Wybranego oraz kontynuowane w pobożności Kościoła przypomina uczestnikowi tej formy pobożności, że jest on ciągle w drodze do swojego Boga. Dla Izraelitów było to przypomnienie, że „swoją tożsamość oraz jedność osiąga ciągle na nowo dzięki spotkaniu z Bogiem w jednej Świątyni”⁷⁶⁸. Pielgrzymowanie nie było jednakże wytworem pobożności Izraela. W przedmowie do książki Rosela Termolena

⁷⁶³ Tamże, s. 619.

⁷⁶⁴ Tamże, s. 620.

⁷⁶⁵ *Poznawać miłość Serca Jezusa i świadczyć o niej wobec ludzi. List Benedykta XVI do przełożonego generalnego Towarzystwa Jezusowego z okazji 50. rocznicy ogłoszenia Encykliki „Haurietis aquas”*, OsRomPol 9-10 (2006), s. 5.

⁷⁶⁶ *Dom w Nazarecie...*, s. 134.

⁷⁶⁷ *Jezus z Nazaretu. Prolog...*, s. 112-113; *Dom w Nazarecie...*, s. 134.

⁷⁶⁸ *Jezus z Nazaretu. Prolog...*, s. 113.

kardynał zaznaczył, że „jak dalece możemy w ogóle sięgnąć wstecz w historię ludzkości, tak widzimy, że pielgrzymka jest jednym z jej najbardziej pierwotnych fenomenów”⁷⁶⁹. Izrael podjął na nowo ten fenomen, ale to pragnienie pielgrzymowania „nie jest przedawnione także w chrześcijaństwie”⁷⁷⁰.

Ta pierwotna tęsknota za pozostawieniem zwyczajnej codzienności i doświadczeniem wolności wędrowania znalazła odzwierciedlenie w „świeckiej siostrze pielgrzymki”⁷⁷¹, w turystyce. Aby jednak nie ograniczać się wyłącznie do wymiaru rekreacji, kardynał zachęca do zwrócenia uwagi na prawdziwy cel pielgrzymowania. W pielgrzymce nie chodzi ostatecznie o zwiedzanie zabytków i wywoływanie w związku z tym jakichś przeżyć, które według Bawarczyka „wcale nas nie prowadzą do tego, co rzeczywiście nowe”⁷⁷². Według Ratzingera celem pielgrzymki jest ostatecznie spotkanie z żywym Bogiem.

Odpowiadając na pytanie Helmuta Degenharta, które korespondent zadał w czasie wizyty kardynała w Altötting, aby się dowiedzieć, jaki stosunek do pobożności ludowej widocznej w czasie pielgrzymek, ma prefekt i wybitny teolog, podkreślił, że do wiary należy również doświadczenie i „zmysłowe elementy pogłębiające, dzięki którym widać, że wiara rozprzestrzenia się w świecie”⁷⁷³. Stąd też ważne są zarówno pielgrzymki, jak i miejsca będące ich ziemskim celem, w których widać wiarę wielu pokoleń poprzedzających nas na drodze wiary⁷⁷⁴.

3.1.3.3. Modlitwy wprost ukierunkowane na liturgię

Wśród modlitw prywatnych szczególną grupę stanowią modlitwy ukierunkowane wewnętrznie na Eucharystię lub wprost z niej wynikające⁷⁷⁵. Mieszczą

⁷⁶⁹ *Przedmowa do: Rosel Termolen, Wallfahrten in Europa. Pilgren auf den Straßen Gottes, Monachium 1987. [Pielgrzymki w Europie. Pielgrzymki na drogach Boga], JROO IV, s. 754.*

⁷⁷⁰ Tamże.

⁷⁷¹ Tamże, s. 755.

⁷⁷² Tamże.

⁷⁷³ *Rozmowa z pielgrzymem...*, s. 1017.

⁷⁷⁴ Tamże, s. 1017-1018. Znaczenie takiego miejsca pielgrzymowania, jakim jest Fatima, podkreślił w rozmowie z Aurą Miguel, zob. *Potężna moc modlitwy. W rozmowie z Aurą Miguel (Radio Renascença 1996)*, JROO XIII/3, s. 1131-1134.

⁷⁷⁵ Na kryzys modlitwy adoracyjnej w naszych czasach wskazuje m.in. S. Haręzga, który stwierdza, że nawet pewne ożywienie kultu Najświętszego Sakramentu zauważalne w poszczególnych parafiach i wspólnotach kościelnych nie zaprzecza faktom, że „są to małe oazy pośród coraz większej pustyni

się w niej wszelkie nabożeństwa eucharystyczne. Z biegiem lat Joseph Ratzinger/Benedykt XVI przywiązywał coraz większą wagę do adoracji eucharystycznej⁷⁷⁶. 21 sierpnia 2005 roku w czasie Światowych Dni Młodzieży w Kolonii w czasie swojego spotkania z niemieckimi biskupami papież podkreślał wagę adoracji eucharystycznej⁷⁷⁷. Zwrócił uwagę, że istnieje ryzyko, że adoracja może być traktowana w Kościele jako coś znajdującego się nisko na liście priorytetów duszpasterskich. Odwołując się do doświadczenia jednego z niemieckich księży, który zauważył, że upadek człowieka wynika z zaniku postawy adoracji, podkreślił priorytetowe znaczenie tej formy modlitwy⁷⁷⁸.

W swoim szkicu do kazania o wieczystej adoracji, pochodzącym jeszcze z lat pięćdziesiątych, bawarski teolog stawia pytanie: „Co się właściwie dzieje, kiedy człowiek adoruje?”⁷⁷⁹. Pytanie takie pojawia się w sytuacjach, gdy nie mamy już o co Boga prosić, bo nie ma żadnych pilnych potrzeb. Jak zauważa autor szkicu, „kiedy nie mamy Go już o co prosić, to najczęściej nie wiemy, co dalej przed Bogiem robić”⁷⁸⁰. Oczywiście już sama prośba może być formą adoracji. Uznanie, że Bóg jest prawdziwie miłującym i dlatego możemy z ufnością Go prosić w naszych potrzebach według bawarskiego teologa już jest formą adoracji⁷⁸¹. Przemiana, która zachodzi w modlitwie adoracyjnej, jest dziękczynieniem Bogu nie za to, co On daje, ale za to, że po prostu jest⁷⁸².

Podnoszącym się głosem, że Eucharystia jest przeznaczona do spożycia, a nie do oglądania za odpowiedź niech posłuży odpowiedź udzielona przez teologa w wywiadzie udzielonym w 1973 roku dla *Settimana del Clero*. Celowość adoracji eucharystycznej musi być ukazywana w kontekście Eucharystii. Odwołując się do wypowiedzi Soboru

obojętności na obecność Chrystusa w Eucharystii”, zob. tenże, *Adoracja Najświętszego Sakramentu*, w: *Sztuka modlitwy...*, s. 167.

⁷⁷⁶ Jak podaje G. Bachanek, właśnie w podejściu do nabożeństw ukierunkowanych na Eucharystię widać wyraźnie ewolucję myśli teologicznej bawarskiego teologa. Z biegiem lat można dostrzec coraz większe docenianie zwłaszcza adoracji eucharystycznej jako elementu procesu jednoczenia się wierzącego z Chrystusem, por. G. Bachanek, *Rozwój nauczania Josepha Ratzingera o Eucharystii*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 18 (2005), s. 120-121.

⁷⁷⁷ Na znaczenie adoracji Eucharystycznej dla zrozumienia istoty modlitwy chrześcijańskiej wskazuje D. Chegurowa, *ABChrześcijanina. Analiza myśli Benedykta XVI*, Lublin 2009, s. 98-100.

⁷⁷⁸ *Chcemy być Kościołem otwartym na przyszłość. Przemówienie w czasie spotkania z niemieckimi biskupami 21.08.2005*, OsRomPol 10 (2005), s. 31.

⁷⁷⁹ *Kosmiczna liturgia...*, s. 710.

⁷⁸⁰ Tamże.

⁷⁸¹ Tamże., s. 710-712

⁷⁸² Tamże., s. 714.

Trydenckiego, teolog zauważa, że „Eucharystia została ustanowiona *ut sumatur*”⁷⁸³. Co jednak oznacza owo spożycie zaakcentowane na Soborze? Nie można go ograniczać wyłącznie do wymiaru fizycznego. Spożywanie Chleba Eucharystycznego musi według teologa oznaczać rzeczywistość duchową, co według Bawarczyka jest jednoznaczne ze zjednoczeniem z Chrystusem, a nie wyłącznie fizjologicznym spożyciem chleba konsekrowanego. Aby ten proces zjednoczenia mógł zajść, konieczna jest adoracja, będąca właściwą odpowiedzią człowieka daną Bogu. Ponieważ każde przyjmowanie Eucharystii zakłada również adorację Boga, który nam się oddaje, według Ratzingera akt fizycznego spożycia „nie może wyczerpać celu wyznaczonego temu sakramentowi”⁷⁸⁴. Adoracja Eucharystyczna jest niezbędna, bo odnosi modlących się do centralnej treści historii zbawienia. Stąd też płynie uwaga, by nie traktować adoracji jako czci okazywanej „lokalnie w Chlebie Eucharystycznym aktualnie wystawionego Pana”⁷⁸⁵.

W modlitwa adoracyjnej ważna jest świadomość stawania przed tym samym Bogiem, który zawarł przymierze z Narodem Wybranym, w Jezusie założył Kościół i kontynuuje historię zbawienia, włączając wiernych do Ciała Chrystusa. Ponieważ ta forma modlitwy zakłada wejście w historyczną relację ludzi z Bogiem, która swą pełnię osiągnęła w osobie Zbawiciela, bawarski teolog mógł stwierdzić, że „adoracja zawsze będzie niejako przygotowaniem i dziękczynieniem za dar eucharystyczny”⁷⁸⁶, rozumiany jako otrzymywanie i przyjmowania życia, który Chrystus daje światu. Nabożeństwo adoracji eucharystycznej wpisuje się w postawę adoracji, która według Jerzego Szymika jest kwintesencją nauczania bawarskiego teologa o modlitwie⁷⁸⁷.

W rozważaniach wygłoszonych w Radiu Bawarskim w 1979 roku, pt. *Jakie znaczenie ma dla mnie Boże Ciało?*, ówczesny arcybiskup podkreślił wagę procesji eucharystycznych. Polemizując ze zdaniem krytyków, którzy sugerowali zaniechanie tego typu form kultu jako przejaw tryumfalizmu lub przynajmniej dodaniem na końcu komunii dla chorych, aby nadać temu jakiś sens funkcjonalny, bawarski teolog, wychodząc od sformułowań Soboru Trydenckiego, wskazuje na trzy wątki związane

⁷⁸³ *Ze względu na Chrystusa drugi człowiek staje się bliźnim. W rozmowie z Settimana del Clero (1973), JROO XIII/3, s. 906*

⁷⁸⁴ Tamże, s. 906

⁷⁸⁵ Tamże, s. 906-907.

⁷⁸⁶ Tamże, s. 907.

⁷⁸⁷ Por. TB III, s. 300.

z tą celebracją. Według niego procesja Bożego Ciała, jak i cała uroczystość „ma być lekarstwem na skłonność człowieka do zapominania, ma go uczyć wdzięczności oraz wiąże się z wymiarem wspólnotowym ze względu na jednoczącą ludzi siłę płynącą z patrzenia na jednego Pana”⁷⁸⁸.

3.2. Modlitwy liturgiczne

Nie wydaje się możliwe, by w doktoracie o modlitwie przedstawić wszystkie wątki nauczania Josepha Ratzingera/Benedykta XVI na temat liturgii. Refleksja nad liturgią Kościoła stanowiła trwały wątek badań teologicznych bawarskiego teologa na przestrzeni kilkudziesięciu lat. Jak sam zaznaczył w przedmowie do tomu poświęconemu liturgii: „Liturgia Kościoła stanowiła dla mnie od dziecka podstawową rzeczywistość mego życia [...] stała się także centrum mojej pracy teologicznej”⁷⁸⁹. Niemożność przedstawienia całości nauczania teologa dotyczącego oficjalnej modlitwy Kościoła zmusza do przedstawienia wątków istotnych dla zrozumienia teologii modlitwy chrześcijańskiej. Na początek przedstawiona zostanie teologia liturgii ze szczególnym uwzględnieniem jej istoty, historiozbowczego wymiaru oraz jej konkretyzacji w określonych formach.

Liturgia chrześcijańska ma swoje zakorzenienie w czasie i przestrzeni, które chroni ją przed ucieczką w błędny spirytualizm. Zakorzenienie w czasie realizuje się przez liturgię godzin oraz uświęcanie różnych etapów życia ludzkiego przez liturgię sakramentów. Również rok liturgiczny pozwala chrześcijaninowi przeżywać swoje życie w nurcie liturgii Kościoła. Zakorzenienie w przestrzeni wymaga budownictwa sakralnego oraz wspierającego działania sztuki.

Na koniec zostaną przedstawione istotne wątki dotyczące szczytu modlitwy chrześcijańskiej, którym bez wątpienia jest Eucharystia. Zostaną przedstawione trzy dominujące w refleksji bawarskiego teologa wątki, poświęcone temu sakramentowi. Często w polemikach z teologami próbującymi zredukować Eucharystię do wymiaru

⁷⁸⁸ *Jakie znaczenie ma dla mnie Boże Ciało? Trzy rozważania*, JROO XI, s. 459.

⁷⁸⁹ *Przedmowa do wprowadzającego tomu...*, s. 2.

horyzontalnego, Ratzinger podkreślał wymiar ofiary jako kluczowy w kwestii rozumienia istoty mszy św. Nie negował jednak wymiaru uczty, któremu będzie poświęcony kolejny punkt paragrafu. Na koniec refleksji o Eucharystii zostanie przedstawiony jej aspekt misyjny, równie ważny w nauczaniu Josepha Ratzingera/Benedykta XVI.

3.2.1. Teologia liturgii

Namysł teologiczny nad liturgią Kościoła zaowocował u bawarskiego teologa stwierdzeniami, w których wyraża wprost swoje przekonanie o tym, że wobec modlitw liturgicznych należy stosować wyższe kryteria niż wobec modlitw prywatnych⁷⁹⁰. Jeśli do liturgii podchodzić z należytym szacunkiem, może to zaowocować odkryciem, że jest ona drugą wielką szkołą modlitw, o czym papież wspominał w swoich katechezach poświęconych zagadnieniu modlitwy chrześcijańskiej⁷⁹¹. Tak jak Pismo Święte jest pierwszą szkołą modlitwy dzięki temu, że jest Słowem Bożym wypowiedzianym w ludzkich słowach, tak też liturgia jest szkołą przede wszystkim z tego powodu, że obecny jest w niej żywy Chrystus. Uczestnicy liturgii włączają się w Jego modlitwę, stąd też inaczej niż w modlitwie prywatnej, w której to modlący się może nadawać kierunek swoim słowom, w modlitwie liturgicznej umysł modlącego się ma podążać za słowami, w których wyraża się modlitwa Kościoła⁷⁹².

3.2.1.1. Od kultu Starego Testamentu do liturgii w Chrystusie

Według bawarskiego teologa sformułowanie użyte przez św. Pawła w Liście do Rzymian – *logiké latreía* (por. Rz 12,1) – należy odczytywać jako „najbardziej poprawną formułę wyrażającą istotę liturgii chrześcijańskiej”⁷⁹³. Sformułowanie to łączy w sobie kilka wątków. Po pierwsze zakłada ono odkrycie zapoczątkowane

⁷⁹⁰ *Modlitwa a medytacja*, s. 763-764.

⁷⁹¹ *Liturgia jest służbą...*, s. 281.

⁷⁹² Tamże, s. 283.

⁷⁹³ *Duch liturgii...*, s. 53.

w czasach Starego Testamentu, że w ofiarach składanych Jedynemu Bogu musi chodzić o coś więcej niż zwykły rytualizm ofiary zastępczej. Świadczy o tym „prorocki niepokój i jednocześnie jej [ofiary – A.L.] kwestionowanie”⁷⁹⁴. Ratzinger na poparcie tej tezy przytacza szereg tekstów Starego Testamentu, w których widoczne jest napięcie pomiędzy nakazem kultycznym, realizującym się w składaniu ofiar, a istotą kultu, o którą upominają się prorocy. Świadczą o tym prorockie upomnienia zawarte w Pierwszej Księdze Samuela o tym, że posłuszeństwo jest ważniejsze niż ofiary (por. 1 Sm 15,22), jak i słowa Boga przekazane przez proroka Ozeasza „Miłości pragnę nie krwawej ofiary, poznania Boga bardziej niż całopaleń” (Oz 6,6). Na potwierdzenie tej prawdy Ratzinger przytacza słowa Psalmu 50, w których Bóg mówi wprost, że ofiary ze zwierząt nie są Mu do niczego potrzebne (por. Ps 50,12-14), a także fragment Księgi proroka Amosa, w którym ofiary ze zwierząt są przedstawiane wręcz jako negacja prawdziwego kultu (por. Am 5,25-27). Najostrzej w uszach Izraelitów mogły brzmieć słowa z Księgi proroka Jeremiasza, które według Ratzingera „dla słuchaczy musiały być szokujące”⁷⁹⁵: „Bo nic nie powiedziałem ani nie nakazałem waszym przodkom, gdy wyprowadzałem ich z Egiptu, co do ofiar całopalnych i krwawych” (Jer 7,22) – wskazują one, że w ofiarach starotestamentalnych musiało chodzić o jakiś głębszy sens⁷⁹⁶.

W swojej najważniejszej książce dotyczącej liturgii Joseph Ratzinger interpretacje kultu Starego Testamentu opiera w dużej mierze na mowie św. Szczepana, w której pierwszy męczennik chrześcijański wychodzi od fragmentu w Księgi Wyjścia, z którego wynika, że Mojżesz zbudował namiot według wzorca widzianego na górze (por. Dz 7,44; Wj 25,40), a więc świątynia ziemską „nie jest rzeczywistą świątynią, lecz tylko jej wyobrażeniem”⁷⁹⁷. Szczepan odwołuje się do wewnętrznej dynamiki historii powstania i istnienia świątyni, aby dojść do wniosku, że ziemską, tymczasową rzeczywistość tej najważniejszej dla Żydów budowli oraz kultu z nią związanego nie może się tu zatrzymać, lecz ukierunkowana jest na coś większego. Proroctwo

⁷⁹⁴ Tamże, s. 45.

⁷⁹⁵ Tamże, s. 46.

⁷⁹⁶ Interpretację ofiar Starego Testamentu dokonał Ratzinger w: tamże, s. 42-54.

⁷⁹⁷ Tamże, s. 47.

mesjańskie z Księgi Powtórzonego Prawa (18,15) zapowiada pojawienie się nowego Mojżesza, który zmieni kult oparty na niedoskonałych ofiarach na ten właściwy⁷⁹⁸.

Nieadekwatność kultu opartego o ofiary stała się bardziej jeszcze oczywista dla Izraela w czasie jego wygnania z Ziemi Obiecanej. Naród Wybrany pozbawiony świątyni i możliwości kultycznych, które ona zapewniała, stopniowo odkrywa, że „wołanie udręczonego serca, jego natarczywe błaganie”⁷⁹⁹ wynikające z cierpień znoszonych ze względu na Boga, stało się „kultem i wewnętrznym ekwiwalentem nieskładanych już ofiar świątynnych”⁸⁰⁰. W takim kontekście dojrzywała świadomość istoty prawdziwego kultu opartego na kulcie duchowym.

Napięcie pomiędzy zewnętrznymi formami a kultem duchowym ukazuje Psalm 51. Widać w nim dwa nurty w podejściu do ofiary. Z jednej strony jest świadomość niedoskonałości ofiar zastępczych, bo tym tak naprawdę są ofiary Starego Testamentu, ale z drugiej strony widoczna jest też świadomość, że wewnętrzna postawa, duchowa ofiara jest tym, co Bogu może się podobać. W tekście tym obecne jest pragnienie, by ofiary zostały przez Boga przyjęte, ale jest w tym już widoczna świadomość, że musi dojść do harmonizacji postaw i gestów zewnętrznych z przemianą wewnętrzną. Do pełnej harmonizacji tych dwóch nurtów dochodzi według Ratzingera dopiero w osobie Jezusa Chrystusa – we Wcielonym Słowie liturgia dochodzi do swojej pełni. Słowo nie jest już zastępstwem kogoś drugiego, ale Jego przedstawicielstwo włącza wierzących we własną rzeczywistość. Włączeni w Syna stajemy się miłością, która jest tym, o co chodzi w autentycznym kulcie⁸⁰¹.

Tak o swoim rozumieniu miłości jako prawdziwy kult mówił Ratzinger w czasie kazania w kościele pw. św. Michała w Monachium w 1978 roku: „Bóg nie chce ofiar ze zwierząt – wszystko jest Jego własnością. Nie chce ofiar z ludzi, ponieważ stworzył człowieka do życia. Bóg chce czegoś większego: chce miłości, która przeobraża człowieka i w której człowiek potrafi przyjąć Boga i Jemu się oddać. [...] To, do czego tamte ofiary [Starego Testamentu – A.L.] zmierzały – dar dla Boga, jedność z Bogiem –

⁷⁹⁸ Tamże.

⁷⁹⁹ Tamże, s. 50

⁸⁰⁰ Tamże.

⁸⁰¹ Tamże, s.51.

dokonuje się w Jezusie Chrystusie, Tym, który nie daje Bogu jakiejś rzeczy, lecz siebie samego i nas w tym darze”⁸⁰².

W tym sformułowaniu widać zgodność z nauczaniem Soboru Watykańskiego II. Liturgia chrześcijańska jest jak mówi Sobór Watykański II działaniem Chrystusa i Jego ciała – Kościoła⁸⁰³. Przestrzenią tego kultu jest nowa świątynia, którą jest „człowieczeństwo Chrystusa otwarte w krzyżu i zmartwychwstaniu”⁸⁰⁴. Takie sformułowanie nie neguje potrzeby budownictwa świątyń chrześcijańskich, o czym będzie mowa w następnym paragrafie, wyjaśnia ono jednak, że prawdziwy kult jest możliwy wyłącznie w świątyni, którą jest Syn.

Chociaż dla Josepha Ratzingera chrześcijańska liturgia jest włączeniem ludzi w liturgię niebiańską, to jednak oprócz tego elementu spełnienia dostrzega on również „znamie tymczasowości”⁸⁰⁵. Jak stwierdza „istnieje wprawdzie nowa, nie ludzką ręką uczyniona świątynia, jest ona jednak równocześnie jeszcze w stadium budowania”⁸⁰⁶. Cel, do którego ona zmierza, nie został jeszcze osiągnięty. Stanie się to dopiero wtedy, gdy „Bóg będzie wszystkim we wszystkich”.

3.2.1.2. Historiozbawczy wymiar liturgii

To napięcie między *już* i *jeszcze nie*, a więc między udziałem w wieczności i znamieniem tymczasowości dobrze wyraża określenie liturgii chrześcijańskiej „liturgią w drodze”⁸⁰⁷. Jest ona zarówno „liturgią spełnionej obietnicy”⁸⁰⁸, w której znajduje spełnienie historia religii, ale jest także „liturgią nadziei”⁸⁰⁹.

W katechezie poświęconej tematowi liturgii papież Benedykt XVI, odwołując się do dwóch punktów konstytucji o liturgii wskazał na jedność działania Chrystusa zarówno w zbawczych wydarzeniach historycznych, ze swoi szczytem w wydarzeniu

⁸⁰² *Eucharystia – centrum Kościoła*, JROO XI, s. 292.

⁸⁰³ por. KL 7.

⁸⁰⁴ *Duch liturgii...*, s. 52.

⁸⁰⁵ Tamże, s. 54.

⁸⁰⁶ Tamże.

⁸⁰⁷ Tamże.

⁸⁰⁸ Tamże.

⁸⁰⁹ Tamże.

paschalnym⁸¹⁰, jak i działaniu Chrystusa uobecnionym w liturgii⁸¹¹. Według papieża te dwa znaczenia sformułowania określającego, co jest działaniem Boga, są ze sobą „nierozłącznie związane”⁸¹². Jest tylko jeden Zbawiciel człowieka – Jezus Chrystus, a tajemnica Jego śmierci i zmartwychwstania, która przynosi zbawienie uobecnia się w liturgii⁸¹³.

Na dokładnie tę samą zależność w rozumieniu dzieła Jezusa Chrystusa przez Vaticanum II wskazał ówczesny prefekt kongregacji Nauki Wiary w konferencji wygłoszonej w Fontgombault w lipcu 2001 roku⁸¹⁴. Wzajemne powiązanie tych dwóch przejawów działania Zbawiciela uzasadnił tym, że misterium paschalne nie jest wyłącznie zewnętrznym wydarzeniem historycznym. Zarówno krzyż Jezusa, jak i Jego zmartwychwstanie należą do historii, jednak równocześnie ją przekraczają. Zmartwychwstanie niebędące czynem człowieka, lecz Boga, „wynosi Jezusa ponad historię i stawia Go po prawicy Ojca”⁸¹⁵. Również wydanie siebie na śmierć w wydarzeniu krzyża jest równocześnie zjednoczeniem z wolą Bożą prowadzącym do zamiany pasywności utraty życia w aktywność miłości. Takie zjednoczenie z wolą Ojca prowadzi „poza jednorazowość przybicia do krzyża i skonania”⁸¹⁶, a więc ponad historię. To przekroczenie wyłącznie historycznego momentu język wiary nazywa „misterium”. Według prefekta słowa „misterium paschalne” zawierają istotę całego procesu odkupienia, które stanowi „istotna treść liturgii”⁸¹⁷. Właśnie w liturgii „dzieło Chrystusa za pośrednictwem wiary i modlitwy Kościoła nieustannie przenika do historii”⁸¹⁸. To przenikanie sprawia, że w sprawowanej liturgii konkretny moment historyczny „zostaje za każdym razem wyniesiony na wyższy poziom, stając się nieprzemijającym bosko-ludzkim aktem odkupienia”⁸¹⁹. Dzieje się tak wyłącznie dzięki mocy Chrystusa, który jest głównym podmiotem akcji liturgicznej, w której „przyciąga

⁸¹⁰ por. KL 5.

⁸¹¹ por. KL 7.

⁸¹² *Liturgia jest służbą...*, s. 282.

⁸¹³ Tamże, s. 282-283.

⁸¹⁴ *Teologia liturgii*, JROO XI, s. 601-617.

⁸¹⁵ Tamże, s. 601.

⁸¹⁶ Tamże, s. 602.

⁸¹⁷ Tamże.

⁸¹⁸ Tamże.

⁸¹⁹ Tamże.

[...] do siebie historię [...] w owym nieprzemijającym akcie, który jest miejscem naszego zbawienia”⁸²⁰.

Uczestnicy liturgii nie tylko biorą udział w zbawczych wydarzeniach, które stają się osiągalne w osobie Zbawiciela. Odnosząc się do propozycji z lat dwudziestych XX wieku, aby rozumieć liturgię jako grę, autor *Ducha liturgii* akceptuje taką koncepcję, ale czyni pewne zastrzeżenia. Ryzyko w przyjęciu tej koncepcji bez zastrzeżeń polega na tym, że pomimo iż liturgia tak jak gra ma ustalone zasady i podobnie jest doświadczeniem wolności, wynikającym z wyjścia z normalnego biegu codzienności, to jednak w odróżnieniu od gry główne znaczenie ma to, co stanowi jej treść⁸²¹. W grze natomiast samo doświadczenie wolności i określone reguły abstrahują od tego, czy gramy w szachy, czy też uprawiamy jakiś inny sport. Tym, co w tej teorii gry może przybliżyć do głębszego rozumienia liturgii, jest fakt, że jak zauważa bawarski teolog „gra dzieci stanowi pod wieloma względami swoistą antycypację życia”⁸²².

Takie podejście do liturgii oznaczałoby, że wszyscy jej uczestnicy są w pewnym sensie dziećmi wobec rzeczywistości życia w wieczności, do której aspirują. Liturgia tak rozumiana staje się „preludium przyszłego wiecznego życia”⁸²³, a więc przestrzenią, w której możemy antycypować niebiańskie życie, nazwane przez bawarskiego teologa „rzeczywistym życiem”⁸²⁴. Życie to charakteryzuje się wolnością i bezpośrednią relacją z Bogiem oraz wzajemnym otwieraniem się na innych⁸²⁵.

Historiozbawcze rozumienie liturgii oznacza więc nie tylko uczestnictwo w zbawczych wydarzeniach paschalnych, ale również doświadczenie już tu na ziemi rzeczywistości niebiańskiej. W rozumieniu Josepha Ratzingera/Benedykta XVI wehikułem umożliwiającym udział wiernych w liturgii jest obrządek.

3.2.1.3. Uprzedzający wymiar liturgii

Z dotychczas przedstawionych wątków obecnych w nauczaniu bawarskiego teologa wynika wprost uprzedni charakter liturgii. Nie ogranicza się on jednak

⁸²⁰ Tamże.

⁸²¹ *Duch liturgii...*, s. 26.

⁸²² Tamże, s. 27.

⁸²³ Tamże.

⁸²⁴ Tamże.

⁸²⁵ Tamże.

wyłącznie do tego, że wchodzimy w wydarzenia zbawcze, które nas z oczywistych względów poprzedzają. Również forma liturgii ma charakter uprzedzający wobec jej uczestników. Na ten fakt w swoim nauczaniu Joseph Ratzinger/Benedykt XVI zwracał uwagę wielokrotnie. Już jako papież w wywiadzie *Światłość świata* kolejny raz powrócił do tematu form liturgicznych. Przyznał, że można je reformować w szczegółach, ale takie reformowanie nie polega na tym, że konkretna wspólnota ma próbować wytworzyć jakąś nową formę. Forma w wymiarze wspólnotowym może różnić się w poszczególnych rytach, ale powinna zawierać w sobie to, co wypływa z Tradycji i nie może ulegać przejściowym modom⁸²⁶. Takie podejście do form liturgicznych ma chronić uczestników przed przekształcaniem liturgii w spektakl. Ani wspólnota, ani celebrans nie mogą przekształcać liturgii w pokaz własnej twórczości, gdyż jest ona wejściem w działanie Innego. Przyjęcie formy jako uprzedniej wobec uczestników może ochronić ich przed tym ryzykiem⁸²⁷.

Przyznając, że słowo „obrzadek” może kojarzyć się ze skostnieniem i utrzymywaniem przestarzałych form, bawarski teolog wskazuje jednak na proces kształtowania różnych form liturgicznych w historii Kościoła. Dla potrzeb tej dysertacji nie jest istotne analizowanie wszystkich wątków zaprezentowanych w *Duchu liturgii*, dotyczących ewolucji obrządków⁸²⁸. Istotne wydaje się powiązanie różnych form liturgicznych z apostołskimi miejscami powstawania chrześcijaństwa, co ma ukazać ich zakorzenienie „w miejscu i czasie wydarzenia Objawienia”⁸²⁹. Waga historycznego ukształtowania poszczególnych obrządków wynika stąd, że chociaż włączyły one w swą treść elementy zaczerpnięte z różnych kultur, to jednak nie są wynikiem wyłącznie inkulturacji. Bawarski teolog zauważa, że są one „postaciami przekazu apostołskiego i jego rozwoju na wielkich obszarach tradycji”⁸³⁰.

Obrzadek w liturgii chrześcijańskiej Joseph Ratzinger definiuje w następujący sposób: „jest on mającym ustalony kształt wyrazem kościelnego i wspólnotowego charakteru ponadhistorycznej modlitwy i działania liturgicznego”⁸³¹. Właśnie ten

⁸²⁶ *Bóg i świat...*, s. 874-875.

⁸²⁷ Tamże, s. 874.

⁸²⁸ Szerzej na ten temat zob. *Duch liturgii...*, s. 128-136.

⁸²⁹ Tamże..., s. 131.

⁸³⁰ Tamże, s. 132.

⁸³¹ Tamże, s. 133.

„ustalony kształt” lub inaczej „wykluczenie dowolności”⁸³² stanowi według teologa istotną cechę każdego obrządku⁸³³. Wyprowadzenie poszczególnych rodzin obrządków z „katedr apostolskich” prowadzi do tego, że według Ratzingera nie ma możliwości tworzenia nowych obrządków. Możliwe natomiast są pewnego rodzaju adaptacje⁸³⁴.

Jeszcze w 1996 roku, odnosząc się do błędnych tendencji w reformowaniu liturgii, ówczesny prefekt zauważył, że chęć całkowitego dostosowania liturgii do nowoczesnego świata jest błędną drogą⁸³⁵. Taka chybiona inkulturacja sprowadza się często do skrócenia liturgii i usuwania z niej wszystkiego, co „rzekomo jest w niej niezrozumiałe”⁸³⁶. We wprowadzaniu dosyć dużej dowolności liturgicznej bawarski teolog widzi formę klerykalizmu, która przejawia się w tym, że kapłan staje się „showmanem, który coś wymyśla i zrećźnie przekazuje innym”⁸³⁷. Utracenie poczucia włączania się w coś, co nas poprzedza, sprawiło, że kapłanowi zaczęto przypisywać znaczenie jako osobie i wnioskować, że „kapłan to główna figura uroczystości liturgicznej”⁸³⁸.

Rozwiązaniem według Ratzingera jest „reforma wewnętrzna”⁸³⁹, polegająca na głębszym zrozumieniu istoty liturgii. Zdaniem kardynała źródłem problemów w rozumieniu liturgii po reformach Soboru Watykańskiego II było wprowadzenie zewnętrznych zmian bez należytego „wewnętrznego przygotowania i przerobienia”⁸⁴⁰. Taka reforma prowadziła do błędnego postrzegania liturgii jako „wydarzenia wspólnoty”, która sama decyduje, jak chce ją celebrować⁸⁴¹. Taka postawa spowodowała podziały w Kościele, które mogą zostać zażegnane, dopiero gdy zamiast wprowadzać własne pomysły, uczestnicy świadomie zaczną wchodzić w to „czego nie wymyśliliśmy, lecz co otrzymujemy”⁸⁴².

⁸³² Tamże, s. 132.

⁸³³ Tamże.

⁸³⁴ Tamże, s. 136.

⁸³⁵ *Sól ziemi...*, s. 334-335.

⁸³⁶ Tamże, s. 334.

⁸³⁷ Tamże.

⁸³⁸ Tamże, s. 335.

⁸³⁹ *Ołtarz na niewłaściwym miejscu. W rozmowie z Lucio Brunellim (Il Sabato 1992)*, JROO XIII/3, s. 1068.

⁸⁴⁰ *Zjednoczeni w wierze, we wszystkim innym wolni. W rozmowie z Guido Horstem (Die Tagespost 2003)*, JROO XIII/3, s. 1270.

⁸⁴¹ Tamże.

⁸⁴² Tamże, s. 1271.

Na poparcie tezy o stałości, nienegocjowalności kultu jako pochodzącego od Boga i niemogącego być ustalany przez wspólnotę, autor *Ducha liturgii* przytacza historię wyjścia Narodu Wybranego z niewoli egipskiej. Wskazuje na podwójną celowość exodusu. Po pierwsze jasne jest, że Izraelici mają opuścić Egipt, aby otrzymać w posiadanie Ziemię Obiecaną, w której będą mogli żyć jako lud wolny i niezależny od innych narodów i ich władców. Ratzinger wskazuje jednak również inny powód, który kilkakrotnie pojawia się w czasie negocjacji Mojżesza z faraonem. Powód ten wyrażają słowa Boga przytoczone przez Mojżesza: „Wypuść lud mój, by mi oddał cześć na pustyni!” (Wj 7,16). Celem exodusu, przedstawianym faraonowi, jest kult. W trakcie kolejnych spotkań Mojżesza z faraonem staje się to coraz bardziej wyraźne (por. Wj 7,26; 9,1; 9,13; 10,3). Według bawarskiego teologa przedmiotem sporu w ujęciu faraona jest „swoboda Izraelitów w sprawowaniu kultu”⁸⁴³. Faraon wydaje się być skłonny do kompromisu w podejściu do tej kwestii, ale Mojżesz nie zgadza się na żadne formy kompromisowe. W czasie spotkań z faraonem chodzi o możliwość uwielbienia Boga w sposób, który tylko On może określić.

Forma kultu nie może podlegać negocjacjom – ani z władzą ani też z samą wspólnotą wierzących. Chociaż w Starym Testamencie jest wiele fragmentów, z których wynika brak dowolności w sprawach kultu, to dla bawarskiego teologa „nigdzie rzeczywistość ta nie jest przedstawiona w sposób tak dramatyczny, jak w historii złotego cielca”⁸⁴⁴. Apostazja widoczna w całej historii opisanej w Księdze Wyjścia nie polega na tym, że Izraelici chcieli oddawać cześć jakiemuś innemu Bogu. Cześć oddawana złotemu cielcowi nie była wprost odejściem od prawdziwego Boga. Izraelici w taki sposób chcieli oddawać cześć Bogu, który wywiódł ich z Egiptu. Istotą problemu według Ratzingera jest to, że był to „kult oparty na autonomicznej władzy samego człowieka”⁸⁴⁵. Gdy Mojżesz długo nie wracał, Bóg wydawał się niedostępny i Izraelici sami chcą zapewnić Jego obecność pośród siebie. Jednak taki kult „staje się świętem, które sobie funduje sama społeczność i w ten sposób afirmuje siebie samą”⁸⁴⁶.

⁸⁴³ *Duch liturgii...*, s. 28.

⁸⁴⁴ Tamże, s. 33.

⁸⁴⁵ Tamże.

⁸⁴⁶ Tamże.

Zamiast uwielbienia Boga wspólnota skupia się na sobie samej, na swoich doznaniach, a kult staje się wyłącznie pewną formą samozadowolenia⁸⁴⁷.

Zapoznanie się z koncepcją liturgii wyłaniającą się z nauczania Josepha Ratzingera/Benedykta XVI może rodzić pytania o konkretne przełożenie tej teologii na życie wiernych. Temu zagadnieniu będą poświęcone dwa kolejne paragrafy dysertacji.

3.2.2. Czasoprzestrzenne zakorzenienie liturgii

Człowiek jako istota zakorzeniona w czasie i przestrzeni może mieć udział w liturgii wyłącznie w wydarzeniach, które mają miejsce w czasoprzestrzeni. To umiejscowienie bram do liturgii niebieskiej w rzeczywistości ziemskiej może być zaworem bezpieczeństwa chroniącym oranta przed ucieczką w ułudę fałszywej spirytualizacji. Dopiero przełożenie teologii liturgii na codzienność życia na ziemi daje pełny obraz namysłu nad oficjalną modlitwą Kościoła.

3.2.2.1. Życie tajemnicą Chrystusa w codzienności

W kazaniu wygłoszonym we Fryzyndze z okazji święceń prezbiteratu w 1980 roku ówczesny arcybiskup zinterpretował Łukaszczyński opis pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej. Opis ten, zawarty w *Dziejach Apostolskich*, przedstawia powstający Kościół jako wspólnotę, która trwała na modlitwie (por. Dz 2,42). Według Ratzingera słowa określające wspólnotę jako trwającą na modlitwie są świadectwem uczestniczenia Kościoła w godzinach modlitwy, czyli odmawianiu psalmów przez Izraelitów. Według Bawarczyka w tym opisie widać, że modlitwa liturgią godzin ma początki apostołskie⁸⁴⁸. Zachęta do włączania się w uświęcanie czasu przez uczestnictwo w liturgii godzin często pojawiała się w ustach naszego duszpasterza. W dniu święceń zachęcał diakonów, mających przyjąć święcenia prezbiteratu, by nie zabrakło w ich

⁸⁴⁷ Tamże, s. 33-34.

⁸⁴⁸ *Kościół istnieje jako liturgia i w liturgii. Homilia do Dz 2,42 podczas święceń kapłańskich w katedrze we Fryzyndze w 1980 roku*, JROO VIII/2, s. 1241.

kapłańskim życiu czasu na „oddech modlitwy”⁸⁴⁹. Zachęcał ich również do wspólnych nieszpórów⁸⁵⁰. Do tej praktyki wzywał nie tylko osoby duchowne. Po rozpoczęciu pontyfikatu kontynuował jeszcze przez prawie rok cykl katechez rozpoczętych przez Jana Pawła II, w których omawiał psalmy i pieśni modlitwy brewiarzowej. W swoich katechezach o modlitwie zachęcał słuchaczy do wprowadzenia zwyczaju odmawiania jutrzni, nieszpórów i komplety⁸⁵¹.

Zakorzenienie rzeczywistości dostępnej w liturgii przejawia się również w poddaniu swego życia modlitewnego cykliczności wynikającej z roku liturgicznego. W listopadzie 2009 roku, na zakończenie kolejnego roku liturgicznego, Benedykt XVI o kończącym się okresie powiedział, że był to szlak wiary, który pozwolił wiernym żyć w historii tajemnicą Chrystusa⁸⁵². Tym właśnie jest dla papieża rok liturgiczny: szansą na przeżywanie misterium Chrystusa w historii naszego życia. Temu ma służyć praktyka wypracowana na przestrzeni dwóch tysięcy lat, że w ciągu roku liturgicznego „wiera Kościoła przedstawia całą historię Boga z człowiekiem”⁸⁵³. W czasie roku liturgicznego Ratzinger, zarówno jako biskup, jak i jako papież, zwracał uwagę na poszczególne okresy. Według Bawarczyka zwłaszcza Wielki Post w kontekście tematu modlitwy jest czasem szczególnym. W czasie jednej z katechez tego okresu papież zauważył, że czas ten jest czasem bardzo sprzyjającym modlitwie i powołując się na św. Augustyna, wskazał na praktyki postu i jałmużny jako na narzędzia, dzięki którym modlitwa może „łatwiej wznieść się do Boga”⁸⁵⁴. Okres Wielkiego Postu powinien być również „czasem skupienia się w samotności i cielesnej rezygnacji”⁸⁵⁵. Praktyk pokutnych nie należy podejmować dla nich samych, lecz ze względu na to, że są one ułatwieniami na drodze do spotkania Boga.

Oprócz okresów w ciągu roku ważne są poszczególne święta. W ujęciu papieża święta, które pojawiają się w przeżywaniu roku liturgicznego, uświadamiają wierzącym że rok, który stał się ich udziałem, nie jest zależny wyłącznie od gwiazd, a więc sił

⁸⁴⁹ Tamże.

⁸⁵⁰ Tamże, s. 1242.

⁸⁵¹ *Miłość jest silniejsza od nienawiści i zła* [Audiencja generalna 16.11.2011], PNNM, s. 111.

⁸⁵² *Słowo Boże przemienia świat* [Modlitwa maryjna, 15.11.2009], OsRomPol 1 (2010), s. 58-59.

⁸⁵³ *Myśli o modlitwie...*, s. 752.

⁸⁵⁴ *Post i jałmużna są „dwoma skrzydłami modlitwy”* [Audiencja generalna, 9.03.2011], OsRomPol 5 (2011), s. 31.

⁸⁵⁵ *Nadzieja ziarnka gorzycy...*, s. 797.

natury, lecz mają oni udział w cierpieniach i radościach ludzi, którzy poprzedzili współczesnych, a także w tajemnicy Boga obecnego w historii ich życia⁸⁵⁶.

W swoim nauczaniu zwracał uwagę również na przeżywanie lat jubileuszowych. Wyznaczanie tych nadzwyczajnych okresów w życiu Kościoła i związanych z nimi odpustów nie tylko aprobował, ale też wskazywał na ich główny cel: pogłębienie i ożywienie relacji z Bogiem⁸⁵⁷.

Włączanie się w historię zbawienia w jej liturgicznym uobecnieniu ma także znaczenie w poszczególnych etapach życia człowieka wierzącego. Takimi znakami zakorzenienia życia w historii zbawienia są bez wątpienia sakramenty. W wywiadzie z 2000 roku kardynał Ratzinger stwierdził, że „siedem sakramentów rzeczywiście ustala strukturę ludzkiego życia”⁸⁵⁸. Dla „wielkich momentów” swego życia – narodzin, wejścia w dorosłość, zawarcia małżeństwa itd. – człowiek potrzebuje wsparcia pochodzącego od Boga. Te święte znaki stanowią według bawarskiego teologa formę kontaktu z Bogiem⁸⁵⁹.

W wykładzie zatytułowanym *Sakramentalne podstawy egzystencji chrześcijańskiej* młody wówczas teolog odwołał się do wczesnochrześcijańskiej koncepcji sakramentów, w której „zawiera się interpretacja świata, człowieka i Boga oparta na przekonaniu, że rzeczy nie są tylko i wyłącznie rzeczami i materiałem do naszej pracy, lecz także są znakami wskazującymi temu, kto umie patrzeć, na coś dalej jeszcze: na przebłyскую przez nie miłość Bożą. [...] Wskazują one na wymiar wieczności, który jest dostrzegalny i obecny w samej rzeczywistości doczesnej”⁸⁶⁰. Na tej „przejrzystości rzeczywistości wskazującej na wieczność”⁸⁶¹ opiera się rozumienie sakramentów jako konkretnych znaków Bożego działania w historii. Według Ratzingera ich „jedynym sensem jest włączanie człowieka w kontekst historyczny pochodzący od Chrystusa”⁸⁶². Bawarski teolog odrzuca takie podejście do sakramentów, które rozumie je jako pokarm dla pojedynczego człowieka, przedstawianego jako autonomiczny byt duchowy. W takim podejściu „naprawdę nie byłoby zrozumiałe, jakie właściwie

⁸⁵⁶ Tamże, s. 810-811.

⁸⁵⁷ *Święty Rok Odkupienia. W rozmowie z Passauer Bistumsblatt (1983)*, JROO XIII/3, s. 941.

⁸⁵⁸ *Bóg i świat...*, s. 711.

⁸⁵⁹ Tamże, s. 711-712.

⁸⁶⁰ *Sakramentalne podstawy egzystencji...*, s. 194.

⁸⁶¹ Tamże, s. 186.

⁸⁶² Tamże, s. 196.

znaczenie w tym tak bardzo wewnętrznym, duchowym procesie miałyby włączenie Kościoła i materialne pośrednictwo sakramentów”⁸⁶³. Jednakże gdy uwzględni się prawdę o cielesności człowieka i jego zakorzenieniu we wspólnocie i historii, zrozumiałe się staje sakramentalne umocnienie chrześcijanina w jego drodze do zjednoczenia z Bogiem i braćmi.

Modlitwa liturgiczna zakorzeniona w czasie nadaje relacji z Bogiem znaczenia w historii życia pojedynczego człowieka i całej wspólnoty Kościoła. Według Ratzingera włączenie się w życie liturgiczne Kościoła otwiera przed człowiekiem „rzeczywisty obszar [...] spotkania z odwieczną miłością Boga”⁸⁶⁴. Temu służy uświęcenie czasu przez włączanie się w różne formy modlitwy liturgicznej proponowane przez Kościół.

3.2.2.1. Doświadczać liturgii w konkretnym miejscu

Tak jak potrzebujemy uświęcania czasu przez modlitwy przypisane do poszczególnych momentów życia codziennego, tak też potrzebujemy konkretnych miejsc modlitwy. Omawiając zasadę cielesności, pokazano, jak wielkie znaczenie przypisuje teolog kontaktowi z światem przyrody. Piękno stworzonego przez Boga świata może stać się impulsem kierującym myśli człowieka ku Stwórcy. Jednak, jak już o tym wspomniano, wobec modlitw liturgicznych bawarski teolog stawia wyższe wymagania niż wobec modlitw prywatnych. Dotyczy to również miejsca modlitwy. W kontekście modlitwy i życia liturgicznego takim miejscem szczególnym jest świątynia.

Chociaż na przestrzeni lat pojawiały się zdania podważające konieczność budowania kościołów chrześcijańskich, to jednak według kardynała potrzeba taka jest ewidentna i nie ogranicza się wyłącznie do ich jako miejsca modlitwy⁸⁶⁵. Wszystkim negującym potrzebę budownictwa sakralnego kardynał wskazuje na fakt, że chociaż zaniechanie ofiarniczego kultu Starego Testamentu jest faktem otwierającym na powszechny kult „w duchu i prawdzie”, to jednak „nie ma jeszcze nowego Jeruzalem, któremu nie jest już potrzebna świątynia, ponieważ Bóg, Pan wszechświata i Baranek są

⁸⁶³ Tamże, s. 199.

⁸⁶⁴ Tamże, s. 201.

⁸⁶⁵ *Duch liturgii...*, s. 61-82.

jego świątynią; nie ma jeszcze miasta, w którym już nie słońce i księżyc, lecz chwała samego Boga i Jego światło, Baranek, są nowym światłem (zob. Ap 21, 22n)⁸⁶⁶.

Jak zostało to już przedstawione w punkcie dotyczącym istoty liturgii chrześcijańskiej, prawdziwą świątynią chrześcijan jest Ciało Chrystusa. W wykładzie zatytułowanym *Sens budowania kościołów* bawarski teolog, porównując świątynię Narodu Wybranego z miejscem kultu Nowego Testamentu, stwierdził, że „czym dla Starego Testamentu była świątynia, tym dla Kościoła jest nie taka czy inna budowla, lecz jest tym Człowiek – Bóg-Człowiek Jezus Chrystus”⁸⁶⁷. Skoro tak, to podstawowe znaczenie świątyni w chrześcijaństwie sprowadza się do tego, że budynek służy wspólnocie, która gromadzi się w miejscu, gdzie kult sprawuje sam Chrystus wobec Ojca, a chrześcijanie gromadzą się z Nim i wokół Niego⁸⁶⁸.

Świadomość dostępności Boga w osobie Jezusa Chrystusa znalazło swój wyraz w sposobie budowania świątyń chrześcijańskich, które przez wieki były budowane jako zorientowane na wschód. Ta orientacja miała kilka znaczeń. Po pierwsze wyrażała skupienie się na Chrystusie jako na „miejscu spotkania Boga z człowiekiem”⁸⁶⁹. Po drugie orientacja ku wschodowi wyrażała eschatologiczne ukierunkowanie na powracającego Chrystusa⁸⁷⁰. Po trzecie dawała wyraz przekonaniu, że w liturgii wyraża się zespolenie kosmosu z historią zbawienia⁸⁷¹. Znaczyło to, że liturgia chrześcijańska nigdy nie była sprawowana w świecie uczynionym tylko przez człowieka, lecz jest liturgią kosmiczną, a więc odwołującą się do faktu stworzenia⁸⁷².

Dla teologii liturgii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI orientacja kościoła wyraża na tyle istotne prawdy wiary, że ubolewał on nad faktem odejścia w budownictwie sakralnym od tej wielowiekowej symboliki⁸⁷³. Jako rozwiązanie tego problemu postulował przywrócenie orientacji zgromadzenia liturgicznego przynajmniej przez postawienie na ołtarzu krzyża jako punktu, ku któremu kierujemy modlitwy

⁸⁶⁶ Tamże, s. 55-56.

⁸⁶⁷ *Sens budowania kościołów*, JROO VIII/2, s. 1116.

⁸⁶⁸ *Duch liturgii...*, s. 61-62.

⁸⁶⁹ Tamże, s. 66.

⁸⁷⁰ Tamże.

⁸⁷¹ Tamże, s. 67.

⁸⁷² Tamże.

⁸⁷³ Kwestie oryginalności myśli teologicznej J. Ratzingera/Benedykta XVI na temat kierunku sprawowania Eucharystii w porównaniu z wcześniejszymi teologami naświetlił P. Beyga, *Wybrane implikacje dogmatyczne modlitwy ku wschodowi u Josepha Ratzingera*, „Teologia w Polsce” 9,1 (2015), s. 128-129.

w czasie spotkań liturgicznych, a zwłaszcza Eucharystii⁸⁷⁴. Z niniejszych badań nad teologią Ratzingera wynika, że przywrócenie właściwej orientacji jest o wiele bardziej istotne niż kwestia odprawiania Mszy versus populum⁸⁷⁵. Dla bawarskiego teologa zwrócenie się kapłana w stronę ludu tworzy zamknięty krąg wiernych, a przecież istotę zebrań liturgicznych stanowi wspólne pielgrzymowanie, a nie zwrócenie się ku sobie nawzajem⁸⁷⁶.

Kwestią istotną jest również umiejscowienie tabernakulum w kościele. Budowanie tabernakulum rozpowszechniło się dopiero w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa jako owoc namysłu teologicznego nad trwałą obecnością Zbawiciela w postaciach eucharystycznych. Chociaż nawet bez tabernakulum obecność budynku kościoła jest według kardynała zaproszeniem do modlitwy, to jednak uznaje on, że „kościół pozbawiony obecności eucharystycznej jest w pewnym sensie kościołem martwym”⁸⁷⁷.

Oprócz pełnienia funkcji związanych z liturgią chrześcijańską kościół pełni również istotną funkcję znaku obecności wspólnoty chrześcijańskiej w danym miejscu. Benedykt XVI podkreślał, że „świątynia z cegieł jest symbolem żywego Kościoła, wspólnoty chrześcijańskiej, którą już św. Piotr i Paweł w swoich listach określali jako «budowlę duchową» wzniesioną przez Boga z «żywych kamieni», którymi są chrześcijanie na jedynym fundamencie, którym jest Jezus Chrystus porównany do «kamienia węgielnego» (por. 1 Kor 3,9-11.16n; 1P 2,4-8; Ef 2,20-22)”⁸⁷⁸. I chociaż jak nauczał bawarski teolog z okazji poświęcenia kościoła pw. św. Bonifacego w Haar-Jagdfeld, budynek kościelny streszcza całe dzieje zbawienia, a więc zamieszkania Boga z ludźmi, oraz poza nabożeństwami pozostaje trwałym znakiem modlitwy, to jednak żyje też dzięki temu, że jest ożywiany przez wiarę obecnego w nim Kościoła z żywych kamieni. Nieożywiany przez wiarę, nadzieję i miłość pozostaje zwykłym budynkiem, a nie znakiem i obecnością żywego Kościoła⁸⁷⁹.

⁸⁷⁴ *Duch liturgii...*, s. 69-77.

⁸⁷⁵ Tamże.

⁸⁷⁶ Tamże, s. 76-77

⁸⁷⁷ Tamże, s. 81.

⁸⁷⁸ *Bądźcie „domem Boga” i żywą świątynią Jego miłości* [Modlitwa maryjna, 9.11.2008], OsRomPol 1 (2009), s. 56.

⁸⁷⁹ *Miejsce Bosko-ludzkiej communio. Kazanie wygłoszone z okazji poświęcenia kościoła św. Bonifacego, Haar-Jagdfeld, 25 września 1977 roku*, JROO VIII/2, s. 1223.

W wykładzie zatytułowanym *Sens budowania kościołów* bawarski teolog wskazał cechy istotne dla budynku kościoła⁸⁸⁰. Struktura budowli musi umożliwiać zgromadzenie się i udział wiernych w Eucharystii. Nie może być utrudnione głoszenie Słowa. Zwrócił uwagę na to, by budynek nadawał się do wspólnotowego celebrowania sakramentu chrztu oraz mógł być miejscem odpowiednim do odprawienia sakramentu pokuty i pojednania. Na koniec podkreślił wagę ciszy, umożliwiającej poza liturgią cichą modlitwę osobistą i adoracyjne trwanie przed Panem. Co ciekawe właśnie możliwość cichego trwania na modlitwie uważa on za jedno z najbardziej istotnych zadań kościoła. Do wielkiego znaczenia umożliwienia wiernym dostępu do kościoła poza liturgią wracał wielokrotnie. Obecność wiernych czuwających w ciągu dnia umożliwia pozostawienie otwartego budynku bez obaw, że ktoś niepowołany mógłby wprowadzić w czyn jakiś niecny zamysł⁸⁸¹. W jednym ze swoich kazań, odwołując się do przykładu Holandii, w której budynki kościelne sprzedaje się na licytacji, powiedział wprost, że ani pieniądz, ani kamień nie mogą ożywić budynku kościoła. Może to uczynić wyłącznie obecność żywej wspólnoty ludzi wierzących⁸⁸². Jeśli taka wspólnota rzeczywiście jest obecna w danym miejscu, budynek Kościoła staje się widocznym znakiem zakorzenia historii zbawienia w przestrzeni codziennego życia.

3.2.2.3. Sztuka sakralna jako wyraz zakorzenia w kulturze

Kwestia budowli sakralnych nie wyczerpuje zagadnienia czasoprzestrzennego zakorzenia liturgii. Sztuka będąca przejawem kultury w sposób dobitny wskazuje na fakt obecności wiary w historii konkretnego społeczeństwa. W wywiadzie udzielonym w 1997 roku Joseph Ratzinger tak wyraził się o potrzebie sztuki: „Liturgia w ogóle nie może się obejść bez sztuki. Trzeba śpiewać, istnieje potrzeba obrazów”⁸⁸³. Temat sztuki i piękna powracał w nauczaniu Josepha Ratzingera/Benedykta XVI wielokrotnie. Doczekał się również kilku opracowań, będących próbą przeanalizowania tego

⁸⁸⁰ *Sens budowania kościołów*, s. 1121-1123..

⁸⁸¹ *Kościół otwarty i kościół zamknięty*, JROO VIII/2, s. 1124-1125.

⁸⁸² *Dom ludzi staje się domem Bożym. Kazanie na niedzielę poświęcenia kościoła, Łk 19,1-10 (Jezus gości w domu Zacheusza)*, JROO VIII/2 s. 1263.

⁸⁸³ *Spotkanie w Rzymie...*, s. 1142.

zagadnienia w nauczaniu bawarskiego teologa⁸⁸⁴. Według niego „sztuka jest zawsze zaproszeniem do wnętrza wiary i sprawia, że jest ona stale obecna”⁸⁸⁵. Już jako papież poświęcił całą katechezę zagadnieniu piękna rozumianego jako droga wiodąca do Boga⁸⁸⁶. Z oczywistych względów szczególne miejsce w teologii piękna bawarskiego teologa zajmuje muzyka liturgiczna lub zainspirowana rzeczywistością wiary.

W orędziu poświęconemu tematowi piękna kardynał Ratzinger zauważa, że kontemplacja piękna jest drogą chroniącą człowieka przed pójściem na manowce. Średniowieczna formuła – „rozum ma nos z wosku” – bawarski teolog wyjaśnia, wskazując na to, że wystarczy podać wystarczająco sprytne argumenty by zwieść człowieka. Natomiast doświadczenie piękna daje kryteria, według których można prawidłowo ocenić argumenty rozumowe. Kardynał przywołuje własne doświadczenie, gdy po wysłuchaniu wielkich kantat Bacha wspólnie z ewangelickim biskupem Hanselmannem, stwierdzili, że „Kto to usłyszał, ten wie, że wiara jest prawdziwa”⁸⁸⁷. Przez poddanie się doświadczeniu piękna promieniującego z wysłuchanych utworów, w słuchaczach zrodziła się pewność co do tego, że taka muzyka nie powstała z pustki, lecz „tylko dzięki sile prawdy, która uobecnia się w natchnieniu kompozytora”⁸⁸⁸. Doświadczenie piękna utworu muzycznego prowadziło słuchaczy do kontemplacji prawdy o Bogu będącym źródłem wszelkiego piękna.

Na zakończenie koncertu Kwartetu Filharmoników Berlińskich Benedykt XVI zwrócił się do uczestników tego wydarzenia w słowach: „widzimy, jak muzyka może nas prowadzić do modlitwy: skłania nas ona do podążania myślą ku Bogu, by w nim znaleźć uzasadnienie naszej nadziei i wsparcie w trudnościach”⁸⁸⁹. Muzyka i to zarówno instrumentalna, jak i pieśni mogą nas otwierać na Boga, ale nie tylko do tego ogranicza się wartość muzyki w kontekście omawianego tematu. Bawarski teolog

⁸⁸⁴ Na uwagę zasługuje przedstawienie estetyki teologicznej J. Ratzingera/Benedykta XVI, zob. TB I, s. 95-118; ciekawie prezentuje się również syntetyczne ujęcie kwestii piękna w nauczaniu Bawarczyka, zob. P.B. Sarto, *Myśl teologiczna Josepha Ratzingera*, „Teologia w Polsce” 7,2 (2013), s. 34-35 oraz W. Iwanecki, *Estetyka teologiczna w pismach Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, w: *Czytając wielkich na początku drogi. Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, Gerald O’Collins w pracach młodych teologów*, red. J. Kempa, J. Szymik, Katowice 2014, s. 121-162.

⁸⁸⁵ *Iść naprzód w zmieniającym się świecie. W rozmowie z Gunterem D. Rothem (Bayerland 1977)*, JROO XIII/3, s. 912.

⁸⁸⁶ *Sztuka i kultura...*, s.60-63.

⁸⁸⁷ *Zraniony strzałą Piękna. Krzyż i nowa „estetyka” wiary*, JROO VI/2, s. 713.

⁸⁸⁸ Tamże.

⁸⁸⁹ *Muzyka może nas prowadzić do modlitwy. Przemówienie na zakończenie koncertu Kwartetu Filharmoników Berlińskich 18.11.2006*, OsRomPol 3 (2007), s. 21.

podkreślał, że człowiekowi, który nawiązuje kontakt z Bogiem, nie wystarcza już zwykła mowa, lecz spontanicznie jego zwracanie się do Boga przeradza się w śpiew⁸⁹⁰. Tak jak w modlitwie prywatnej osoba modląca sama decyduje o treściach swojej modlitwy, a w liturgicznych formach wchodzi w wypracowane przez pokolenia modlitwy, tak i śpiew na modlitwie prywatnej jest po prostu uzewnętrznieniem treści, które modlący się kieruje do Boga. Muzyka liturgiczna jednakże musi podlegać wyższym wymaganiom i nie może zadowolić się taką dowolnością⁸⁹¹.

Odnosząc się do możliwych i nieraz koniecznych adaptacji muzyki liturgicznej, autor *Ducha liturgii* wskazał podstawowe kryterium, którym jest konieczność odniesienia muzyki liturgicznej do Logosu. Przedstawił również troistość tej relacji⁸⁹². Po pierwsze „relacja do Logosu oznacza przede wszystkim po prostu odniesienie do słowa”⁸⁹³. Stąd też pierwszeństwo w liturgii śpiewu nad muzyką instrumentalną, chociaż oczywiście Ratzinger nie sugeruje usuwania jej z liturgii. Muzyka liturgiczna odnosi się do wydarzeń historii zbawienia, które są poświadczone przez Biblię i uobecnianie w kulcie, dlatego też teksty biblijne i liturgiczne nadają kryteria, których powinna trzymać się muzyka liturgiczna⁸⁹⁴. Po drugie relacja do Logosu wyraża się w tym, że muzyka liturgiczna odnosi się do Chrystusa jako do „sensu tworzącego i podtrzymującego życie”⁸⁹⁵. Nie może więc przyczyniać się do zmysłowego upojenia przekreślającego racjonalność, lecz ma prowadzić do integracji zmysłów i całego człowieka w postawie adoracji zorientowanej na Logos⁸⁹⁶. Po trzecie Logos nie tylko nadaje sens jednostce, ale jest centrum odniesienia dla całego stworzenia. Stąd też muzyka liturgiczna ma wydobywać każdego z izolacji indywidualizmu i włączać we wspólnotę – nie tylko wspólnotę osób zgromadzonych na liturgii, ale wspólnotę w wymiarze kosmicznym, czyli łączącą wiernych ze świętymi i aniołami⁸⁹⁷. Jak widać

⁸⁹⁰ Por. *Duch liturgii...*, s. 112.

⁸⁹¹ Warto uwagi opracowanie poświęcone zagadnieniu muzyki liturgicznej zob. P. Filipczak, *Posługa muzyka kościelnego jako służba liturgiczna i pastoralna na podstawie teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 29,2 (2016), s. 78-101.

⁸⁹² *Duch liturgii...*, s. 121-127.

⁸⁹³ Tamże, s. 122.

⁸⁹⁴ Tamże, s. 121-122.

⁸⁹⁵ Tamże, s. 122.

⁸⁹⁶ Tamże, s. 122-123.

⁸⁹⁷ Tamże, s. 123-126.

w podejściu Ratzingera do muzyki kościelnej można dostrzec ten sam rozmach, którym charakteryzuje się cała jego teologia.

Drugi wielki temat obecności sztuki w liturgii Kościoła dotyczy obrazów. Według Ratzingera „obrazy piękna, w których można dojrzeć tajemnicę Boga niewidzialnego, stanowią część kultu chrześcijańskiego”⁸⁹⁸. To zdanie można by było uznać za klucz do właściwego rozumienia funkcji obrazów w przestrzeni liturgicznej. Odnosi się to zarówno do ikony, jak i do innych chrześcijańskich obrazów. Według Ratzingera uczą one głębszego widzenia⁸⁹⁹. I chociaż inaczej były rozłożone akcenty w różnych epokach w historii chrześcijaństwa, to jednak istota pozostawała ta sama⁹⁰⁰. Najbardziej jest to widoczne w sztuce ikonopisania. Chociaż należy zauważyć, że bawarski teolog zaznacza, iż nie należy przeceniać różnicy pomiędzy sztuką pisania ikon i obrazami zachodniego chrześcijaństwa⁹⁰¹. Różne przedstawienia wizualne mają za zadanie doprowadzić swego odbiorcę do nauczania się uważności na rzeczywistość niewidzialną. Proces ten porównuje Ratzinger do spotkań uczniów ze Zmartwychwstałym. Na początku nie rozpoznają Go, ale z czasem „widzą to, co nie ukazuje się zmysłom, lecz przeziiera przez zmysły”⁹⁰². Z doświadczenia widzenia oczyma ciała można dojść do dostrzegania rzeczywistości duchowej. Możemy być pewni, że Bóg chce docierać do ludzi również przez sztukę. Dzieje się tak dlatego, że „Bóg szuka nas tam, gdzie jesteśmy, ale nie po to, byśmy tam pozostali, lecz żeby nas prowadzić tam, gdzie On jest, żebyśmy się wznosili ponad siebie samych”⁹⁰³. To przychodzenie Boga do nas dokonuje się w przestrzeni dostępnej dla naszych zmysłów, dlatego też nie należy umniejszać znaczenia estetyki w kościele. Sztuka obecna w przestrzeni liturgicznej i to zarówno muzyka, jak i sztuka wizualna stawiają zmysłom pewne wyzwanie do przekraczania swoich naturalnych możliwości. Lub – jak to napisał bawarski teolog – „zmysłów nie należy się pozbawiać, lecz trzeba poszerzyć ich działanie do ich maksymalnej potencjalności”⁹⁰⁴.

⁸⁹⁸ Tamże, s. 109.

⁸⁹⁹ *Zraniony strzałą piękna...*, s. 714.

⁹⁰⁰ Różne sposoby kształtowania obrazów w chrześcijaństwie, zob. *Duch liturgii...*, s. 99-108.

⁹⁰¹ Tamże, s. 106.

⁹⁰² Tamże, s. 101.

⁹⁰³ Tamże, s. 103.

⁹⁰⁴ Tamże.

3.2.3. Eucharystia – sakramentalna modlitwa przemian

Na koniec jednej z katechez poświęconych tematowi liturgii Benedykt XVI zwrócił się do pielgrzymów z Polski, mówiąc: „Moi drodzy, liturgia Eucharystii jest źródłem i szczytem życia modlitewnego wspólnoty Kościoła i każdego wierzącego”⁹⁰⁵. W kontekście prowadzonych badań zdanie to można rozumieć między innymi również w taki sposób, że będąc źródłem modlitwy chrześcijańskiej, zawiera w sobie te istotne elementy, o których wspomniano, omawiając zarówno zasady modlitwy chrześcijańskiej, jak i różne formy modlitw. Eucharystia jest szczytem modlitwy, bo w niej w sposób najbardziej widoczny ujawniają się postawy oranta, które przyczyniają się do pogłębienia relacji z Bogiem, lub też sprawiają, że nie dochodzi do rozwoju i realizacji pragnienia zjednoczenia stworzenia ze swoim Stwórcą. Eucharystia jest szkołą modlitwy, o czym mówił kardynał prefekt⁹⁰⁶. I w tej szkole dokonuje się weryfikacja postępów ucznia poddanego Bożej pedagogice modlitwy. Widać, czy uczestnik liturgii akceptuje fakt, że rozwój w przeżywaniu swego uczestnictwa we mszy św. może wymagać czasu. Widać w niej podejście celebransa i uczestników do potrzeby momentów ciszy w trakcie celebracji. Jak na dłoni ukazuje się prawda o tym, czy w uczestnikach Eucharystii dokonał się „przezwrot kopernikański”, czy też priorytetem jest kwestia dostosowywania celebracji wyłącznie do źle zrozumianych potrzeb tworzenia wyjątkowej atmosfery.

W celebracji Eucharystii widoczne są wszystkie aspekty rozwoju życia duchowego jej uczestników⁹⁰⁷. Każdemu z tych aspektów można by było poświęcić wiele stron niniejszego opracowania, co jest z oczywistych względów niemożliwe. Wybrany więc musiał być jakiś kluczowy element nauczania bawarskiego teologa, który pozwoliłby uporządkować najważniejsze wątki teologii Eucharystii. Słowem, które oddaje całą dynamikę tej szczytowej modlitwy Kościoła, wydaje się być „przemiana”. Sam Ratzinger wprost określił Eucharystię „sakramentem przemian”⁹⁰⁸.

⁹⁰⁵ *Liturgia jest służbą...*, s. 285.

⁹⁰⁶ *Teologiczne ugruntowanie...*, s. 738-739.

⁹⁰⁷ Ciekawą analizę obecnego kryzysu uczestnictwa w Eucharystii przedstawił R. Jaworski, zob. tenże, *Kryzys uczestnictwa w niedzielnej Mszy*, w: *Sztuka modlitwy...*, s. 185-193.

⁹⁰⁸ *Eucharystia, komunია i solidarność*, JROO XI, s. 413-416.

Z tego też powodu nauczanie bawarskiego teologa o Eucharystii zostanie przedstawione właśnie w perspektywie przemian dokonujących się na mszy św.

3.2.3.1. Przemiana postaci eucharystycznych. Wymiar uobecnienia ofiary

Według autora *Ducha liturgii* „we wszystkich religiach za najgłębszy rdzeń kultu uważana jest ofiara”⁹⁰⁹. Lecz czy chrześcijanie nie powinni zaniechać wszelkich ofiar kultycznych w związku z tym, że Syn Boży dopełnił i wydoskonalił w sobie wszelki kult i zastąpił ofiary jedną Ofiarą? Pytanie, które powstawało na przestrzeni lat dotyczyło tego, czy Eucharystia jest ofiarą? A jeśli na to pytanie zostanie udzielona pozytywna odpowiedź, to co dokładnie to znaczy?

W wykładzie odnoszącym się do *Katechizmu holenderskiego* bawarski teolog zwrócił uwagę na fakt, że ograniczenie rozumienia zbawienia wyłącznie do aspektu katabatycznego, a więc pomijanie wymiaru zaangażowania człowieka, przełożyło się na naukę o Eucharystii, w której neguje się aspekt ofiarniczy. Dzieje się tak dlatego, że wydarzenie zbawcze ogranicza się do faktu historycznego sprzed dwóch tysięcy lat i nie uwzględnia się obecności tej jedynej ofiary dla wierzących wszystkich wieków⁹¹⁰. W takim ujęciu rzeczywiście umyka autorom *Katechizmu holenderskiego* wymiar ofiarniczy i mogą się oni ograniczyć do podkreślania wymiaru wspólnotowego w przeżywaniu celebracji.

W artykule *Czy Eucharystia jest Ofiarą?*, wychodząc z świadectw biblijnych i opierając się na idei zastępstwa, która łączy różne teksty biblijne dotyczące kultu, Ratzinger dochodzi do wniosków o uobecnieniu, a więc teraźniejszości Ostatniej Wieczerzy⁹¹¹. Jak zauważa, ponieważ to Jezus „sam jest kultem [...] Eucharystia jest ofiarą, którą otrzymujemy z dziękczynieniem i która w naszym wspominaniu staje się pośród nas rzeczywiście obecna”⁹¹². Źródłem Eucharystii jest bez wątpienia Misterium Paschalne Jezusa. Błędne jest jednak ograniczanie mszy św. do powtarzania Ostatniej Wieczerzy. Chociaż w tradycji biorącej swój początek od Marcina Lutra sakrament ten był nazywany „wieczerzą” w oparciu o sformułowanie św. Pawła, to według Ratzingera

⁹⁰⁹ *Duch liturgii...*, s. 37.

⁹¹⁰ *Teologia i przepowiadanie w Katechizmie Holenderskim*, JROO IX/2, s. 775-778.

⁹¹¹ *Czy Eucharystia jest Ofiarą?*, JROO XI, s. 243-254.

⁹¹² Tamże, s. 252.

już w II wieku nazwa ta nie była używana⁹¹³. Porzucenie tej nazwy wynikało po prostu ze zrozumienia pierwszych chrześcijan, że wieczerza paschalna była wyłącznie kontekstem ustanowienia sakramentu. Zrozumiano, że istotnym elementem Ostatniej Wieczerzy nie były tradycyjne dania wieczerzy paschalnej, lecz modlitwa błogosławieństwa ze swoim centrum – Jezusowymi słowami ustanowienia. Przez te słowa Mistrz z Nazaretu przemienił swoją śmierć w dar miłości. Odkrycie istoty wydarzenia Ostatniej Wieczerzy, którą była modlitwa *berakha* i jej przetłumaczenie na *Eucharistia*, było powodem, że niektórzy ojcowie Kościoła określali Eucharystię po prostu modlitwą⁹¹⁴.

Nazywając Eucharystię „sakramentem przemian”, bawarski teolog wskazuje na podstawową przemianę, na której oparte są wszystkie przemiany związane z Eucharystią⁹¹⁵. Zwraca on uwagę na fakt, że Jezus w czasie Ostatniej Wieczerzy nie mówi po prostu, że chleb staje się Jego Ciałem, lecz że staje się Ciałem, które będzie wydane⁹¹⁶. Również o swojej Krwi mówi jako o Krwi wylanej. Według Ratzingera właśnie dlatego, że Chrystus wydaje siebie na ofiarę, może rozdzielać swoje Ciałło i Krew. Słowa ustanowienia, które dokonują tej niezwykłej przemiany, czerpią swą moc z podstawowej przemiany dokonanej w Passze Chrystusa. Zbawiciel przemienia akt przemocy oprawców w akt miłości i to jest właśnie „podstawowa przemiana”⁹¹⁷, której potrzebuje świat: „Ponieważ Chrystus przemienia przemoc w akcie miłości, od wewnątrz, oraz ją pokonuje, w wyniku tego następuje przemiana samej śmierci”⁹¹⁸. Tak tylko, na drodze przemiany przemocy w akcie miłości, możliwa staje się dalsza przemiana, przejście od ciała zmarłego do zmartwychwstania. W następstwie zmartwychwstania możliwa się staje przemiana eucharystyczna, dary ofiarne mogą stać się Ciałem i Krwią. Chrystus staje się obecny w darach chleba i wina, gdyż On sam jest ofiarą. Obecność w darach nie byłaby możliwa, gdyby ofiara niejako zewnętrznie należała do Zbawiciela, a nie była nim samym⁹¹⁹.

⁹¹³ *Eucharystia, komunია...*, s. 402.

⁹¹⁴ Tamże, s. 402-403.

⁹¹⁵ Tamże, s. 413-414.

⁹¹⁶ Tamże, s. 413.

⁹¹⁷ Tamże, s. 414.

⁹¹⁸ Tamże.

⁹¹⁹ Tamże, s. 414-415.

Ważne jest również kwestia konieczności kapłaństwa służebnego. Uobecnienie Ofiary dokonuje się mocą słów ustanowienia wypowiedzianych przez kapłana. Ponieważ żaden człowiek nie może wypowiadać tych słów we własnym imieniu, musi w zgromadzeniu liturgicznym być ktoś, „kto nie mówi we własnym imieniu, kto nie przychodzi we własnej sprawie, lecz reprezentuje cały Kościół [...] z samej natury tych słów wynika, że żaden człowiek nie ma prawa wypowiadać ich we własnym imieniu, stąd słowa te można wypowiadać tylko w Sakramencie Kościoła, mocą władzy, którą ma on tylko w swej jedności i całości”⁹²⁰.

3.2.3.2. Przemiana zgromadzenia w Kościół. Wymiar uczty

Dzięki przemianie eucharystycznej możliwa staje się kolejna przemiana: uczestnicy celebracji stają się jednym ciałem z Chrystusem. Zjednoczenie wiernych w Chrystusie jest prawdziwym celem Eucharystii. Jest to możliwe wyłącznie wtedy, gdy uczestnicy liturgii mają udział w przemianie, która została przedstawiona w poprzednim punkcie. Jak zauważa kardynał: „celem Eucharystii jest przemienianie osób otrzymujących ją w autentycznej *communio* z Jego przemianą”⁹²¹. Wejście w tę podstawową przemianę prowadzi do przemiany uczestników liturgii. Z ludzi żyjących obok siebie lub nawet przeciwko sobie chrześcijanie stają się Kościołem⁹²².

Przemiana zgromadzonych osób w Kościół staje się możliwa wyłącznie z tego powodu, że to Chrystus do niej uzdalnia. Prowadzenie ludzi do jedności z Bogiem i z innymi ludźmi było cechą charakterystyczną Jego działalności. Jezus powołuje do istnienia wspólnotę uczniów, wśród nich wybiera Dwunastu. W sposób szczególny ta wspólnototwórcza działalność widoczna jest w geście umywania nóg w czasie Ostatniej Wieczerzy. Według bawarskiego teologa wydarzenie umywania nóg opisane w 13. rozdziale Ewangelii według św. Jana „streszcza niejako całość słów, życia i cierpienia Jezusa”⁹²³. Jezus podejmuje posługę niewolnika wobec zebranych uczestników Wieczerzy. Posługa ta w ówczesnym czasie i miejscu „oznaczała

⁹²⁰ *Eucharystia – centrum...*, s. 307.

⁹²¹ *Eucharystia, komunika...*, s. 415.

⁹²² O eklezjotwórczej roli Eucharystii w teologii J. Ratzingera/Benedykta XVI, zob. A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, Kraków 2006, s. 187-191.

⁹²³ *Eucharystia – centrum...*, s. 290.

uzdalnianie ludzi do ucztowania, do życia wspólnotowego i tym samym do zasiadania razem do stołu”⁹²⁴. To dokładnie zrobił i ciągle ponawia Zbawiciel – uzdalnia wierzących do zasiadania przy jednym stole we wspólnocie z braćmi zgromadzonymi przez Boga.

Według bawarskiego teologa pozwalamy obmyć się Bogu wtedy, gdy poddajemy się Jego miłości. Miłość Boga jest miłością bezwarunkową i nie zależy od tego, czy jesteśmy na Niego otwarci, czy też nie. Bóg po prostu kocha. Jezus przemienia nas, abyśmy stawali się zjednoczeni z Nim i Ojcem w Duchu Świętym. Jak jednak zauważa teolog: „tam, gdzie Bóg nie stawia granic, tam człowiek może je stawiać”⁹²⁵. Przykładem takiej postawy jest zarówno Judasz, który rezygnuje z miłości ze względu na chciwość, jak i Piotr, który odmawiając obmycia, reprezentuje fałszywą pokorę. Bóg jednak nie potrzebuje fałszywej pokory, lecz zaprasza do pokornego uznania własnej niesamowystarczalności, która pozwoli na obmycie⁹²⁶.

Wyrazem tej Bożej miłości jest możliwość zjednoczenia się z Jezusem w komunii eucharystycznej, którą Joseph Ratzinger nazwał „punktem kulminacyjnym Eucharystii”⁹²⁷. Nawiązując do św. Augustyna, bawarski teolog zwraca uwagę na to, że chociaż spożywanie zwykłego pokarmu jest równoznaczne z wchłonięciem go i zasymilowaniem, czyli przemienieniem w część siebie, to spożywanie Eucharystii powoduje, że to przyjmujący komunię zostaje przemieniony w część Ciała Chrystusa. Na tym polega sens komunii świętej – jednoczenie się wiernych przez zjednoczenie w Kościele będącym Ciałem Chrystusa. Nie chodzi wyłącznie o spotkanie pojedynczego człowieka z Bogiem, bo do tego prowadzą również inne drogi, lecz jej sens polega właśnie na zjednoczeniu wiernych⁹²⁸.

Msza św. jest „wspólnym świętowaniem uczty między Bogiem i człowiekiem”⁹²⁹, jest znakiem bezwarunkowej miłości, nie oznacza to jednak, że brak warunków równa się brakowi wszelkich zasad uczestniczenia w tej uczcie. W rozmowie z Peterem Seewaldem kardynał stwierdził, że warunek dopuszczenia do komunii eucharystycznej wykształcił się we wczesnym okresie istnienia Kościoła i pozostaje

⁹²⁴ Tamże.

⁹²⁵ Tamże, s. 291.

⁹²⁶ Tamże.

⁹²⁷ *Myśli przewodnie eucharystycznej odnowy XX wieku*, JROO VII/1, s. 38-40.

⁹²⁸ Tamże, s. 40-41.

⁹²⁹ Tamże, s. 41.

normą po dziś dzień. Jest nim wiara i chrzest. Jak zaznacza kardynał: „tak jak Jezus podczas Ostatniej Wieczerzy zgromadził Dwunastu, tak Eucharystia jest zgromadzeniem tych, którzy uwierzyli w Chrystusa i przez chrzest stali się Kościołem”⁹³⁰.

Joseph Ratzinger swoje rozumienie eklezjotwórczej roli Eucharystii zawdzięczał studiom nad teologią św. Augustyna. Dzięki tym studiom dla młodego teologa stało się jasne, że nie może być odrębnej nauki o Eucharystii, niepowiązanej z eklezjologią. To z daru uczynionego z Siebie Jezus czyni wspólnotę, będącą miejscem komunikacji z Bogiem i z wiernymi między sobą⁹³¹.

Bawarski teolog odrzuca poglądy przedstawiające Eucharystię jako kontynuację posiłków, które Jezus spożywał z grzesznikami. Według niego „Jezus chciał, żeby miała ona [Ostatnia Wieczerza – A.L.] zasadniczy kształt Paschy, zgodnie z którym wieczerzę tę spożywano w domowej wspólnocie rodzinnej”⁹³² – my jesteśmy tą rodziną jeżeli pozwalamy się obmyć – „sama Eucharystia nie jest sakramentem pojednania, lecz zakłada ten sakrament. Jest sakramentem pojednanych, do którego przyjęcia Pan zaprasza tych, którzy stali się z nim jedno. [...] Są oni nadal grzesznikami i słabymi, ale takimi, którzy podali Mu rękę i stali się Jego rodziną”⁹³³.

W kwestii przeżywania liturgii Eucharystycznej ważnym zagadnieniem jest *participatio actiosa*. Wspólne przeżywanie Eucharystii zakłada zarówno wspólny zewnętrzny wyraz, jak i wspólną interioryzację. Samo przeżywanie swojego zjednoczenia z Panem bez zewnętrznego wyrazu nie umożliwia wspólnego udziału w uczcie. Ale również wyraz zewnętrzny pozbawiony wewnętrznego wymiaru prowadziłby się do odgrywania wyłącznie jakiejś roli pozbawionej głębszego sensu⁹³⁴. Temu pogłębionemu uczestnictwu w celebracji ma służyć wszystko na liturgii. Bawarski teolog podkreślał znaczeni ciszy umożliwiającej wspólne skupienie się na tym, co sprawia Eucharystia w naszym wnętrzu⁹³⁵. Również gesty zewnętrzne, takie jak klęczenie, siedzenie, postawa stojąca i inne gesty, mają być wyrazem wewnętrznego

⁹³⁰ *Bóg i świat...*, s. 718.

⁹³¹ *Wspólnota z Eucharystii*, JROO I, s. 512.

⁹³² *Eucharystia – centrum...*, s. 311.

⁹³³ Tamże, s. 312.

⁹³⁴ *Kwestia struktury celebracji liturgicznej*, JROO XI, s. 368-370.

⁹³⁵ Tamże, s. 371.

przeżywania tajemnicy Eucharystii⁹³⁶. Wszystko na liturgii ma stwarzać warunki do tego, by przemiana mająca swe źródło w Misterium Paschalnym mogła być przyjęta przez uczestników celebracji, aby mogli oni zostać posłani przez Pana na cały świat.

3.2.3.3. Przemiana świata. Wymiar posłania

Ostatnią przemianą płynącą z ofiary Chrystusa, o której wspominał Joseph Ratzinger, ma być przemiana świata⁹³⁷. Bawarski teolog podkreśla, że przez osoby przemienione, które stały się jednym ciałem, ma się dokonać przemiana całego stworzenia⁹³⁸. W przedmowie do XI tomu swoich dzieł papież wskazał na augustyńskie źródło swojej wizji Kościoła: „w X księdze *Państwa Bożego* znalazłem najpiękniejsze dla mnie i najbardziej podstawowe teksty o Eucharystii i o jej znaczeniu dla ludzkości: czemu ona służy, a czemu nie”⁹³⁹. Swoim studiom nad Augustynem zawdzięczał szerokie spojrzenie na Eucharystię, która nie tylko uzdalnia wiernych do jedności z Bogiem i z innymi wyznawcami tej samej wiary, lecz ma znaczenie „dla ludzkości”⁹⁴⁰.

Znaczenie Eucharystii dla ludzkości bodaj najwyraźniej podkreślił Ratzinger w czasie wykładu wygłoszonego na Kongresie Eucharystycznym w Como w 1997 roku⁹⁴¹. Prefekt krytycznie odniósł się do koncepcji misyjności liturgii rozumianej jako maksymalne uproszczenie ze względu na ludzi nieprzygotowanych do zrozumienia misterium. Takie podejście za kryterium właściwego celebrowania Eucharystii przyjmowało uatrakcyjnienie formy w taki sposób, by przyciągnąć na mszę św. osoby z zewnątrz. Tak sprawowana msza św. skupia się bardziej nie na treści celebracji, lecz na procesach pozwalających ludziom na doświadczenie przynależności do wspólnoty. Takie podejście prowadzi niestety do tego, że Bóg nie odgrywa już żadnej roli, a na pierwsze miejsce wysuwa się postulat przyciągania ludzi i spełniania ich oczekiwań. Ta

⁹³⁶ Tamże, s. 372-373.

⁹³⁷ Na dużą wagę związku Eucharystii z przemianą życia chrześcijan i otaczającego ich świata wskazuje również fakt poświęcenia całej trzeciej części adhortacji *Sacramentum caritatis* temu zagadnieniu, por. SC 70-93.

⁹³⁸ *Eucharystia, komunია...*, s. 415.

⁹³⁹ *Przedmowa*, JROO I, s. 4.

⁹⁴⁰ Tamże.

⁹⁴¹ *Eucharystia a misja*, JROO XI, s. 374-399.

postawa według prefekta nie tylko nie prowadzi do wiary, ale wręcz może od niej odwozić. Dzieje się tak dlatego, że wiara musi mieć odniesienie do Boga i dopiero przywrócenie właściwych priorytetów na liturgii może prowadzić uczestników liturgii do wiary⁹⁴².

Powyższe stwierdzenia nie negują wymiaru misyjnego Eucharystii, lecz tylko są ostrzeżeniem przed niewłaściwym rozumieniem jej celu. Eucharystia jest wyrazem „tajemnicy wiary” (1 Tm 3,9; por. 3,16). Według prefekta liturgia rzymska, umieszczając to sformułowanie w opisie ustanowienia Eucharystii, potwierdza, że „sama w sobie liturgia eucharystyczna nie jest skierowana do niewierzących, ale jako tajemnica zakłada «wtajemniczenie» [...] Zjednoczyć się z Chrystusem w sakramencie może tylko ten, kto w jedność wiary doszedł do wewnętrznej z Nim zgody i zrozumienia”⁹⁴³. W związku z powyższym może powstać pytanie: w jaki sposób Eucharystia ma mieć znaczenie dla ludzkości, jeśli prefekt uznaje, że udział w celebracji nie jest właściwym sposobem ewangelizacji nie chrześcijan? Otóż według bawarskiego teologa udział w Eucharystii ma działanie przemieniające nie tylko dla ducha chrześcijan, ale także dla całego ich życia.

Dla Josepha Ratzingera/Benedykta XVI charakterystyczne jest określenie liturgii chrześcijańskiej jako *logiké latreía* (por. Rz 12,1). Co więcej to określenie, zaczerpnięte z Listu do Rzymian, bawarski teolog odnosi nie tylko do liturgii, ale stwierdza, że powinno ono odnosić się do całego życia wyznawców Chrystusa. Wywodząc swą myśl z teologii męczeństwa, które w jego rozumieniu dla św. Pawła było równoznaczne z posługą liturgiczną (por. Flp 2,17)⁹⁴⁴, poprzez Pawłową wizję życia chrześcijańskiego jako przejaw rozumnej służby Bożej (por. Rz 12, 1)⁹⁴⁵, oraz fakt, że Apostoł Narodów nazywał siebie samego liturgiem w kontekście głoszenia Słowa Rzymianom

⁹⁴² Tamże, s. 376. Ciekawą uwagę poczynił G. Bachanek. Otóż zauważył on, że w kwestii podkreślania prymatu Boga na liturgii dokonał się zwrot w pismach bawarskiego teologa. W swoich wczesnych pismach tematu prymatu Boga na liturgii nie poruszał, dopiero z czasem staje się dla niego tematem kluczowym. Należy zgodzić się z autorem opracowania, że powodem zmiany mógłby być fakt, że w początkowym okresie swej pracy teologicznej bawarski teolog nie uznawał za konieczne poruszanie spraw wydawało się oczywistych, dopiero z czasem zauważył, że sprawa ta nie jest już tak oczywista dla wiernych jakby mogła się wydawać wcześniej, por. G. Bachanek, *Pierwszeństwo Boga w myśli liturgicznej Josepha Ratzingera*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 23 (2010), s. 213.

⁹⁴³ *Eucharystia a misja*, s. 375.

⁹⁴⁴ Tamże, s. 390-392.

⁹⁴⁵ Tamże, s. 392-395

(por. Rz 15,16)⁹⁴⁶, Ratzinger dochodzi do wniosku, że cała egzystencja chrześcijanina w wyniku zjednoczenia zachodzącego na Eucharystii ma stać Eucharystią. Jeśli rozumie się życie chrześcijanina jako Eucharystię, to wynika z tego, że to mistyczne centrum chrześcijaństwa ma znaczenie jako źródło misji, a więc przemiany świata⁹⁴⁷. Paradoksalnie może do tego dojść dopiero w sytuacji, gdy nie traktujemy Najświętszej Ofiary instrumentalnie jako narzędzia mającego przeobrazić wiernych, a przez nich cały świat. Przemieniająca moc Eucharystii ujawnia się dopiero wtedy, gdy przywróci się jej należne miejsce i sprawować się ją będzie i w niej uczestniczyć ze względu na Boga, ze względu na Jego pierwsze i najważniejsze miejsce w życiu chrześcijanina.

Za podsumowanie tego paragrafu niech posłużą słowa kardynała z kongresu eucharystycznego: „Serce musi pozostać sercem, żeby pozostałe organy mogły dzięki niemu dobrze służyć. Kiedy Eucharystia jest celebrowana należycie, w «górnjej sali», wewnątrz pełnej głębokiego szacunku wiary, bez żadnych innych celów poza podobaniem się Bogu, wtedy właśnie tryska z niej wiara – ta wiara, która jest dynamicznym źródłem misji, w której świat staje się żywym darem ofiarnym, Miastem Świętym, gdzie nie ma już świątyni, ponieważ jego świątynią jest sam Bóg wszechmogący oraz Baranek”⁹⁴⁸.

Zadaniem trzeciego rozdziału było ukazanie konkretnych form modlitwy chrześcijańskiej, które wynikają z teologii i antropologii zaprezentowanej w pierwszym rozdziale oraz są praktycznym wyrazem zasad wyszczególnionych w drugim rozdziale dysertacji. Po lekturze dzieł Josepha Ratzingera/Benedykta XVI oczywisty stał się podział modlitw chrześcijańskich na dwa nurty. Kryterium podziału sprowadzało się do tego, czy dane modlitwy należały do liturgii Kościoła, czy też nie. Podział nie oznaczał przeciwstawiania sobie tych dwóch teologicznych form. Dla teologii wielkiego Bawarczyka charakterystyczne jest ukazywanie wzajemnych powiązań różnych form modlitwy chrześcijańskiej. Tym, co je łączy, jest osoba Jezusa Chrystusa, w którym dopiero modlitwa staje się chrześcijańską.

⁹⁴⁶ Tamże, s. 395-397.

⁹⁴⁷ Tamże, s. 397-398.

⁹⁴⁸ Tamże, s. 398-399.

Chociaż bawarski teolog stawia niższe wymagania wobec modlitw prywatnych niż wobec liturgicznych, to nie znaczy jednak, że nie ma przemyślanego również tego zagadnienia. Przede wszystkim chrześcijanin formujący się w szkole modlitwy Ratzingera powinien zwrócić uwagę na włączanie w swoją modlitwę zarówno dziękczynienia, jak i uwielbienia i nie ograniczać się wyłącznie do modlitwy prośb. W modlitwie wstawienniczej Benedykt XVI zwraca uwagę na przykład Jezusa, który właśnie w tym rodzaju modlitwy ukazywał swą głęboką więź z Ojcem i ludźmi. Modlitwa prywatna w sposób szczególny musi być zakorzeniona w Piśmie Świętym. Aby to zakorzenienie doszło do skutku, według Ratzingera konieczne jest najpierw zrozumienie tekstu natchnionego. Modlitwa, która stoi na przedłużeniu poznania warstwy słownej Biblii, ma swoje przełożenie w życiu chrześcijanina, dla którego modlitewna lektura stanie się prawdziwą szkołą życia. Podstawą modlitwy osobistej jest według kardynała stałe odniesienie do Boga, wzmacniane przez akty strzeliste i czerpiące inspirację nie tylko z Pisma Świętego, ale również z tekstów modlitewnych ukształtowanych na przestrzeni dwóch tysięcy lat chrześcijaństwa. Oparciem dla modlitw prywatnych jest cały obszar pobożności ludowej i w sposób szczególny udział w modlitwach ukierunkowanych na Eucharystię.

W drugiej części rozdziału przedstawiona została teologia liturgii Ratzingera, uwzględniająca jej wymiar historiozbowczy i uprzedzający. Z zachowaniem wskazań wynikających z teologii liturgii chrześcijanin może w ciągu całego życia pogłębiać swój udział w oficjalnej modlitwie Kościoła. Takie ukonkretnienie w czasie może wynikać z modlitwy liturgią godzin, życia sakramentalnego i podążania za wskazówkami, który Kościół daje w kontekście roku liturgicznego. W kontekście zakorzeniania liturgii w czasie i przestrzeni ważną rolę odgrywa budownictwo sakralne ze szczególnym uwzględnieniem sztuki kościelnej i to zarówno w jej obszarze muzycznym, jak i plastycznym. Szczytem całości życia modlitewnego chrześcijanina jest bez wątpienia Eucharystia, którą bawarski teolog nazywa „sakramentem przemian”. Przemiany te zostały ukazane w ostatnim paragrafie tego rozdziału. Wszystkie one opierają się na podstawowej przemianie dokonanej przez Jezusa, w której od środka przemienił akt przemocy w znak miłości. Dzięki tej przemianie stała się możliwa przemiana eucharystyczna, która może być uobecnianą na ołtarzach całego świata. Uczestnictwo w Eucharystii przemienia zebrany na niej lud w Kościół będący Ciałem Chrystusa. Zgodnie z koncepcją wybrania, którą przedstawiał omawiany teolog, przynależność do

Kościół ma zawierać w sobie element posłania rozumianego jako służba wobec wszystkich ludzi. W taki sposób uczestnik liturgii powinien starać się żyć nią w swojej codzienności.

Zakończenie

Mistrz z Nazaretu w ciągu swego ziemskiego życia ukazywał całą swoją postać prawdę o konieczności zakorzeniania ludzkiej egzystencji w rzeczywistości boskiej. Sam będąc relacją z Ojcem, zapraszał do niej swych uczniów. Jezus uczył modlitwy słowem i przykładem. W Ewangeliach zostały opisane liczne sytuacje, w których uczniowie widzieli Jezusa na modlitwie. Ich Nauczyciel modlił się rano (Mk 1,35) i wieczorem (Mk 6,46n), potrafił także spędzić na modlitwie całą noc (Łk 6,12). Apostołowie widzieli Go modlącego się w czasie chrztu w Jordanie (Łk 3,21), przed wyborem Dwunastu (Łk 6,12), w czasie rozmnożenia chleba (Mk 6,41; 8,7) i jak czynił inne cuda (Mk 1,35; 6,46; Łk 5,16). Jezus modlił się, błogosławiąc dzieci (Mk 10,16), w czasie przemienienia na górze Tabor (Łk 9,29), podczas Ostatniej Wieczerzy (J 17,1-26), w Ogrójcu (Mt 26, 36-44, Mk 14, 32-39, Łk 22, 41-45), na krzyżu (Mt 27,46; Mk 15, 34; Łk 23, 46) i po zmartwychwstaniu (Łk 24, 30; 24,50). Ewangelie bardzo często przedstawiają sytuacje, w których Jezus spontanicznie zwraca się do swego Ojca. Można powiedzieć, że całe życie Mistrza z Nazaretu było przepojone modlitwą.

Oprócz perykop ukazujących Jezusa na modlitwie spotykamy w Ewangeliach przedstawione liczne pouczenia Mistrza na temat modlitwy. Przede wszystkim mamy ukazaną modlitwę, której Jezus nauczył swoich uczniów (Mt 6,9-13; Łk 11,2-4). Oprócz ukazania wzorcowej modlitwy ewangeliści przekazują również bardziej szczegółowe pouczenia. Ewangelista Marek wskazuje na to, że istotą prawdziwego kultu Bożego jest wiara, której szczególnym przejawem jest modlitwa we wspólnocie (Mk 11,24). Modlitwa uczniów Jezusa ma być szczerą, wolną od hipokryzji i skupianiu uwagi innych na sobie (Mk 12,40). Marek wyraźnie wiąże modlitwę z przebaczeniem

(Mk 11,25). Nauczanie Jezusa o modlitwie ewangelista Mateusz umieścił w *Kazaniu na górze*. Jezus zachęca w nim do modlitwy za nieprzyjaciół (Mt 5,44). Napomina, by modlitwa była oszczędna w słowach, wypływała z umiłowania Boga oraz była szczera i ożywiona ufną wiarą (Mt 6,5-8). Modlitwa ma opierać się na całkowitym zaufaniu wobec najlepszego Ojca (Mt 7,7-11). Poza *Kazaniem na górze* Mateusz zaznacza, że objąć modlitwą należy szczególnie ewangelizacyjną misję Kościoła (Mt 9,37n). Zapewnia też o skuteczności modlitwy wspólnotowej wypowiedzianej w imię Jezusa (Mt 18,19n). Ilustracją nauczania o modlitwie są w Ewangelii według św. Łukasza przypowieści. Przypowieści o natarczywym przyjacielu (Łk 11,5-13) i niesprawiedliwym sędzi (Łk 18,1-8) oraz przypowieść o faryzeuszu i celniku (Łk 18,9-14) zawierają tak naprawdę szczegółowe wskazania dotyczące modlitwy uczniów Jezusa. Fundamentem Janowego nauczania o modlitwie jest założenie, że każdy chrześcijanin może być pewny, że Bóg go wysłucha, a przez wysłuchanie modlitwy skonkretyzuje się miłość Ojca udzielana przede wszystkim Synowi i przez Niego wszystkim przybranym dzieciom. Według czwartej Ewangelii zasadnicza rola w modlitwie chrześcijan przypada Jezusowi Chrystusowi. To w Jego imię każdy chrześcijanin powinien zwracać się do Ojca (J 14,13n; 15,16; 16,23-26). Taki sposób zwracania się do Boga zakłada rzeczywistą jedność z Jego Synem, a przez Niego z Ojcem (J 17,22n) i innymi chrześcijanami. To, w jaki sposób Jan naucza o modlitwie, wskazuje na wielką godność każdego chrześcijanina w Chrystusie⁹⁴⁹.

Skoro Jezus nauczał modlitwy słowem i przykładem, a w Ewangeliach mamy przytoczone świadectwa zarówno słów o modlitwie wypowiedzianych przez Mistrza z Nazaretu, jak i przykładów Jego modlitwy, to powstaje pytanie: dlaczego na przestrzeni dwudziestu wieków chrześcijaństwa pojawiali się jeszcze inni przewodnicy na drodze budowania modlitewnej relacji z Bogiem? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba sobie uświadomić, że modlitwy trzeba się uczyć i czasami ta nauka może trwać długo. Zwróćmy uwagę: apostołowie, chociaż widzieli Jezusa na co dzień, przebywali z Nim około trzy lata, podpatrywali i naśladowali Mistrza, to jednak modlitwa sprawiała im trudności. Mieli najlepszego Nauczyciela, ale były sytuacje, w których nie potrafili zaangażować się w pełni w modlitwę, czego przykładem był Ogrójec.

⁹⁴⁹ Inspiracją do powstania dwóch powyższych akapitów był artykuł S. Haręzgi, zob: tenże, *Modlitwa w Biblii*, EK XII, kol. 1517-1529.

W procesie uczenia się praktyki modlitewnej nie wystarczy mieć wiedzę o modlitwie. Wiedza ta musi aktualizować się w konkretnym momencie życia.

W odróżnieniu od apostołów ludzie odlegli w czasie od Jezusa historycznego mogli mieć jeszcze dodatkową trudność. Apostołowie doskonale znali kontekst kulturowy nauczania Jezusa, bo to był kontekst ich życia. Nieczytelność kontekstu kulturowego Ewangelii dla chrześcijan późniejszych wieków mogła rzutować na ich życie modlitewne. Ewangelia musiała być ciągle na nowo konfrontowana ze zmieniającą się sytuacją historyczną, między innymi dlatego postawały różne szkoły duchowości. Inicjatorzy nowych szkół duchowości aktualizowali Ewangelię w konkretnych kontekstach swego czasu i przestrzeni. Uwzględniając dotychczasowy rozwój duchowości chrześcijańskiej można dojść do wniosku, że każde pokolenie musi wypracowywać swoje sposoby uczenia się trudnej sztuki modlitwy, czerpiąc z tej samej Ewangelii i odwołując się do doświadczeń poprzedników. Pomocą na tej drodze może być dorobek teologiczny Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. I taki też jest najgłębszy – a zarazem praktyczny – cel niniejszej dysertacji.

Rozprawa ta miała odpowiedzieć na pytanie: czy i jaka jest teologia modlitwy J. Ratzingera/Benedykta XVI? Za tym pytaniem kryła się intuicja, że w osobie papieża z Niemiec Bóg daje swemu Kościołowi nie tylko wybitnego teologa, ugruntowanego w wielowiekowym dorobku teologicznym chrześcijaństwa, ale Stolicę Piotrową objął człowiek głębokiej modlitwy, który może stać się dla współczesnego świata nauczycielem w tej jednej z najtrudniejszych sztuk, stanowiącej zarazem klucz do osiągnięcia pełnego człowieczeństwa. Czy ta intuicja zyskała potwierdzenie? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba raz jeszcze, syntetycznie, spojrzeć na efekty niniejszych badań, uwzględniając oczywiście podsumowania umieszczone w dysertacji na koniec każdego rozdziału.

Już na wstępnym etapie pracy okazało się, że kluczem do zrozumienia teologicznej myśli J. Ratzingera/Benedykta XVI jest osoba Jezusa Chrystusa. W świetle prawdy objawionej w Synu Bożym bawarski teolog nie tylko budował swoją myśl w dziedzinach, którymi zajmuje się teologia dogmatyczna i fundamentalna, ale chrystocentryzm widoczny jest również w jego refleksji teologicznej nad modlitwą chrześcijańską. Stąd konieczność rozpoczęcia prezentacji wyników badań od *Prologu*, który miał „ustawić myślenie” i „oczyścić przedpole”, aby nie wpaść w pułapki związane z budowaniem syntez wątków teologicznych rozsianych w księgach

zawierających dorobek teologiczny wielkiego Bawarczyka. *Prolog* będący kluczem hermeneutycznym zarówno teologii modlitwy bawarskiego teologa, jak i kluczem tej dysertacji, ukazał chrystologię modlitwy wypływającej z chrystologii duchowej. To z modlitwy Jezusa rodzi się prawdziwa chrystologia, ale też właśnie z niej rodzi się modlitwa chrześcijańska, będąca odpowiedzią na zaproszenie Syna Bożego do wejścia w Jego intymną więź z Ojcem. Modlitwa chrześcijańska, będąca owocem całego życia Chrystusa, a zwłaszcza owocem Jego Wcielenia i Paschy, opiera się na doświadczeniu coraz głębszego wchodzenia w postawę Syna. Przestrzenią tego chrystoformowania jest Kościół, który jest prawdziwym Ciałem Chrystusa obecnym w rzeczywistości świata stworzonego.

Pierwszy rozdział dysertacji ukazał podstawy modlitwy chrześcijańskiej rozumiane jako prawda o Bogu wychodzącemu ku człowiekowi, ale też jako prawda o człowieku stworzonym do relacji ze Stwórcą. Obraz Boga wyłaniający się z pierwszej części rozdziału ukazuje Jego stałe pragnienie nawiązywania i utrzymywania relacji ze swoim stworzeniem. Było to widoczne w czasach Starego Testamentu, gdy Bóg objawił swe imię Mojżeszowi w tym celu, by Naród Wybrany mógł się do Niego zwracać w swoich modlitwach. Pełnię swego zaangażowania objawił w osobie Syna, który nie tylko oczyścił obraz Ojca z naleciałości powstałych na skutek błędów obecnych w historii religii oraz zranień w życiu osobistym ludzi próbujących nawiązywać relację z Bogiem, ale też sprawił, że w Jego osobie Przedwieczny i Transcendentny stał się Emmanuelem – Bogiem z nami. Ta obecność Boga pośród swego stworzenia uwidacznia się w sposób niewyobrażalny dla osób żyjących przed wydarzeniem Chrystusa. Bóg nie tylko jest obecny pomiędzy swoimi wyznawcami, ale co więcej chce przebywać w ich sercu, a więc również w samym centrum ich życia. Duch Święty ukazany został jako Ten, który buduje jedność w Trójcy, ale jest też zasadą jedności Boga z człowiekiem i ludzi między sobą.

W świetle Trójcy została też przedstawiona prawda o człowieku. Zarówno prawda o jego kondycji, wynikającej z faktu bycia stworzonym, jak i prawda o fakcie odkupienia oraz powołania do życia w jedności z Bogiem i bliźnimi ma istotne znaczenie dla rozumienia fenomenu modlitwy. Uwidocznili się ono wyraźnie w powiązaniu treści pierwszego rozdziału z zasadami modlitwy chrześcijańskiej przedstawionymi w drugim rozdziale dysertacji.

Z akceptacji niełatwej dla współczesnego człowieka prawdy o tym, że nie pochodzi sam od siebie i jest tylko – a trzeba również dodać: aż – stworzeniem, wynikają punkty wyjścia modlitwy chrześcijańskiej. Są nimi: wiara umożliwiająca modlitwę, ale też uzależniająca swój wzrost od tej praktyki pobożnościowej; konieczność nawrócenia rozumiana jako zmiana myślenia o modlitwie i uznanie Boga za centrum odniesienia w życiu i modlitwie chrześcijańskiej; akceptacja ograniczeń i szans związanych z faktem posiadania ciała, a więc istnienia wyłącznie na sposób historyczny w pełnej dynamice z otaczającym nas światem. Z prawdy o kondycji człowieka wynikającej z obecności w jego życiu konsekwencji grzechu pierworodnego, ale też dynamiki przyjmowania zbawienia, które zawdzięcza osobie i dziełu Zbawiciela, wynikają zasady związane z rozwojem życia modlitewnego. Cnotą ukazującą prawdę o dynamice modlitwy chrześcijańskiej jest bez wątpienia nadzieja, która nadaje sens modlitwie i jest również przez nią umacniana. W dynamikę modlitwy wpisana jest rzeczywistość uczenia się rozumianego jako odpowiedź na inicjatywy podejmowane przez Boga w wydarzeniach codziennego życia, ale również w całej historii zbawienia. W rozwój życia modlitewnego wpisany jest także aspekt walki, rozumianej przede wszystkim jako zmaganie się o wierność postanowieniu budowania relacji z Bogiem. Wierność modlitwie prowadzi do jej oczyszczenia. Owoce modlitwy chrześcijańskiej są w ewidentny sposób powiązane z prawdą o obecności Ducha Świętego w każdym ochrzczonym człowieku. Ten, który jest miłością Ojca i Syna, jest też głównym owocem modlitwy. Jego obecność przekłada się na doświadczenie radości płynącej z faktu odkrywania w sobie postawy dziecka Bożego. Wolność płynąca z tego doświadczenia zabiera strach stojący na przeszkodzie w budowaniu jedności między wyznawcami Chrystusa i ludźmi niebędącymi chrześcijanami, ale mimo to cennymi w oczach Boga. Charakterystyczne dla teologii Ratzingera jest rozumienie bycia wybranym przez Boga ze względu na osoby pozostające jeszcze poza wspólnotą, dotyczy to zarówno Narodu Wybranego, jak i Kościoła. Opierając się na takim rozumieniu wybrania można stwierdzić, że owocem modlitwy chrześcijańskiej jest postawa służby na rzecz bliźnich.

Trzeci rozdział dysertacji przedstawia formy, w których mogą realizować się zasady przedstawione w drugim rozdziale. W toku badań można było wyodrębnić podstawowe kryterium, według którego Ratzinger dzieli różne modlitwy. Jest nim przynależność do oficjalnej modlitwy Kościoła. Charakterystyczne dla bawarskiego

teologa jest nieprzeciwstawianie dwóch form teologicznych modlitwy, prywatnej i liturgicznej, lecz wzajemne ich przyporządkowanie. Bawarski teolog zaleca, by w modlitwach prywatnych wyrażać różne treści, a więc zarówno prośby, jak i dziękczynienie, uwielbienie, wskazuje też na konieczność biblijnego zakorzenienia oranta. Jako podstawę modlitwy osobistej zaleca stałe odniesienie do Boga, które nazywa „nieustającą modlitwą”. To stałe ukierunkowanie ma być wzmacniane przez korzystanie z modlitw ukształtowanych na przestrzeni dwóch tysięcy lat chrześcijaństwa. Takie coraz głębsze powiązanie rzeczywistości życia codziennego z odniesieniem do Boga Benedykt XVI uznaje za podstawową cechę modlitwy mistycznej, nigdy nie ograniczając jej wyłącznie do stanów nadzwyczajnych. Bawarski teolog zawsze pozytywnie odnosił się do form modlitwy ludowej oraz podkreślał znaczenie nabożeństwa ukierunkowanego na obecność Boga w Najświętszym Sakramencie.

Modlitwom liturgicznym Joseph Ratzinger/Benedykt XVI zawsze stawiał wyższe wymagania niż modlitwom prywatnym. Widać to wyraźnie w jego podejściu do kwestii dowolności form modlitewnych. Pewna dowolność charakterystyczna dla modlitwy nienależącej do liturgii Kościoła byłaby czymś niewłaściwym w czasie modlitwy będącej częścią oficjalnego kultu chrześcijan, stąd też bawarski teolog podkreśla istotne znaczenie wierności obrządkowi w jakim sprawowane są święte czynności. Istotą liturgii chrześcijańskiej jest przejście od ofiar zastępczych do udziału w jedynej ofierze Syna. Przez ten udział liturgia zakorzenia naszą rzeczywistość w wieczności, dzieje się to jednak w konkretnym obrządku, który jest owocem rozwoju duchowości poprzednich pokoleń i stanowi „pas transmisyjny” wydarzeń zbawczych do czasów obecnych. Aby doświadczyć mocy liturgii chrześcijańskiej, musi ona zakorzenić się w czasie i przestrzeni współczesnego świata. Temu mają służyć formy modlitwy liturgicznej, mające za zadanie uświęcanie czasu: liturgia godzin, modlitwy dostosowane do poszczególnych okresów roku liturgicznego, uświęcanie kolejnych etapów życia poprzez przyjmowanie sakramentów. Zakorzenieniu w naszej rzeczywistości służy budownictwo sakralne oraz sztuka, będąca częścią *via pulchritudinis*. Szczytem życia modlitewnego jest bez wątpienia Eucharystia. Omawiany teolog rozumie ją jako sakrament przemian. Przemiana eucharystyczna ma wymiar ofiary, uczyty oraz posłania. Przemiana świata będąca owocem posłania, które jest powołaniem każdego chrześcijanina, może dojść do skutku jedynie poprzez

przemianę pojedynczych osób w Kościół. Dzieje się to na uczcie Boga z ludźmi. Uczta jednakże nie byłaby możliwa, gdyby nie było ofiary Chrystusa. To Jego zbawcza wola przekształciła rzeczywistość śmierci w życie, do którego mamy dostęp w sposób szczególny w celebracji sakramentu będącego nieustannym uobecnieniem Paschy Zbawiciela.

Spoglądając na całość prezentowanej teologii modlitwy, u czytelnika dysertacji może powstać pytanie: czy czegoś brakuje teologii modlitwy wielkiego Bawarczyka? Zapewne dla Josepha Ratzingera/Benedykta XVI jego teologia była w widoczny sposób spójna. Jednakże pomimo owej spójności i szerokości spojrzenia autorowi dysertacji zabrakło tu uszczegółowienia nauczania na temat modlitwy charyzmatycznej. Rzeczywistość ta jest obecna w Kościele z nową mocą już bez mała sto lat, a z większą intensywnością od lat sześćdziesiątych XX wieku. Pomimo osobistych kontaktów z przedstawicielami ruchów odnowy charyzmatycznej oraz spotkań oficjalnych z osobami zaangażowanymi w tę rzeczywistość, teolog nie przedstawia nauczania skupionego na poszczególnych darach przejawiających się w czasie spotkań modlitewnych nurtu charyzmatycznego. Nie znaczy to jednak, że nie odnosi się on wcale do tej rzeczywistości. Bawarski teolog mówił zarówno o charyzmacie prorockim, jak i o modlitwie uzdrawiania. Cenne dla każdego charyzmatyka mogą być wszelkie aspekty modlitwy chrześcijańskiej wyszczególnione w tej dysertacji, zwłaszcza skupienie się na istocie modlitwy może mieć uzdrawiający wpływ na te wspólnoty, które gonią za niezwykłymi przejawami działania Ducha Świętego i może im umykać prawda o potrzebie zakorzenienia w zwyczajnej rzeczywistości otaczającej ich na co dzień. Pomimo cennych dla osób praktykujących modlitwę charyzmatyczną rad ewidentnie widać, że kwestia modlitw obecnych w ruchach odnowy nie była obszarem szczególnego zainteresowania bawarskiego teologa.

Należy podkreślić, że sformułowana we wstępie hipoteza badawcza została w pełni potwierdzona. Przedstawione treści wskazują na obecność spójnej wizji teologicznej bawarskiego teologa. Jego teologia modlitwy jest wybitnie chrystocentryczna, ale przez to jest również teocentryczna i w oczywisty sposób antropocentryczna. Nie jest teologią próbującą narzucać ludziom jakieś osobiste przekonania, lecz wypływa z pokory podążania za poprzednikami na drodze do pełnego zjednoczenia ludzi z Bogiem i z sobą nawzajem. Jest to teologia wybitnie praktyczna.

Możliwa do przyjęcia przez współczesnego człowieka i pozwalająca mu wyciągnąć konkretne wnioski dla jego życia modlitewnego.

Wnioski płynące z teologii modlitwy Josepha Ratzingera/Benedykta XVI można w skrócie przedstawić w czterech punktach:

- Modlitwa chrześcijańska jest w sposób absolutnie istotny związana z osobą i dziełem Jezusa Chrystusa: ontologicznie, personalnie, treściowo, formalnie. Bez Niego (poza Nim, obok Niego) przestaje być chrześcijańska.
- Jej teologicznym fundamentem jest prawda – o Bogu i człowieku. Więcej: prawda kościelnego dogmatu. Bez prawdy nie można się dobrze modlić.
- Jej teologiczne zasady są konsekwencją triady „wiera – nadzieja – miłość”. Z wiary wypływa, nadzieję daje, miłości uczy. A to wszystko na poziomie znacznie głębszym, teo-logicznie, niż potoczne znaczenie słów „wypływać”, „dać”, „uczyć”. Jest modlitwa tych procesów przyczyną i skutkiem, w tym znaczeniu, w jakim Bóg sam jest ich „przyczyną” i „skutkiem”.
- Jej formą jest ostatecznie Eucharystia. Ona łączy to, co ściśle osobiste (prywatne), z tym, co komunijne (wspólnotowe). Ona jest chrystologią życia, podstawą i zasadą, ofiarą i ucztą, dziękczynieniem i przemianą. Spełnieniem.

Na koniec niech wolno będzie przytoczyć mało znaną fakt z życia bawarskiego teologa. Otóż dzień przed śmiercią papieża Jana Pawła II Prefekt Kongregacji Nauki Wiary otrzymał w Subiaco Nagrodę Świętego Benedykta. Powiedział wówczas o tym, którego imię, choć sam jeszcze wtedy nie wiedział, obierze sobie jako imię własne na bez mała sześć lat pontyfikatu i do swej śmierci, następujące słowa: „potrzebujemy dziś takich ludzi jak Benedykt z Nursji, który w okresie podziałów i upadku pogrążył się w samotności i po oczyszczeniu, jakie przeszedł, doznał oświecenia. Powrócił i założył Montecassino – miasto na górze, jednoczące pośród ruin siły, które uformowały nowy świat. W ten sposób Benedykt, podobnie jak Abraham, stał się ojcem wielu narodów”⁹⁵⁰.

⁹⁵⁰ Wypowiedź kardynała pochodzi z artykułu K.O. Charamsa, *Współpracownik Prawdy*, OsRomPol, 6 (2005), s. 26.

Parafrazując wypowiedź kardynała z 2005 roku, możemy stwierdzić, że dziś również potrzebujemy takich ludzi jak Benedykt XVI, który w okresie zamętu i podważania wszelkich pewników daje nam „naukę czystą”, umożliwiającą współczesnym ludziom odnowę relacji z Bogiem, a przez to umożliwiającą im przygotowanie się na czas, w którym będą mieli dostęp do prawdziwego „miasta na górze”, do Nowego Jeruzalem (por. Ap 21, 2), do którego wszyscy zdążamy.